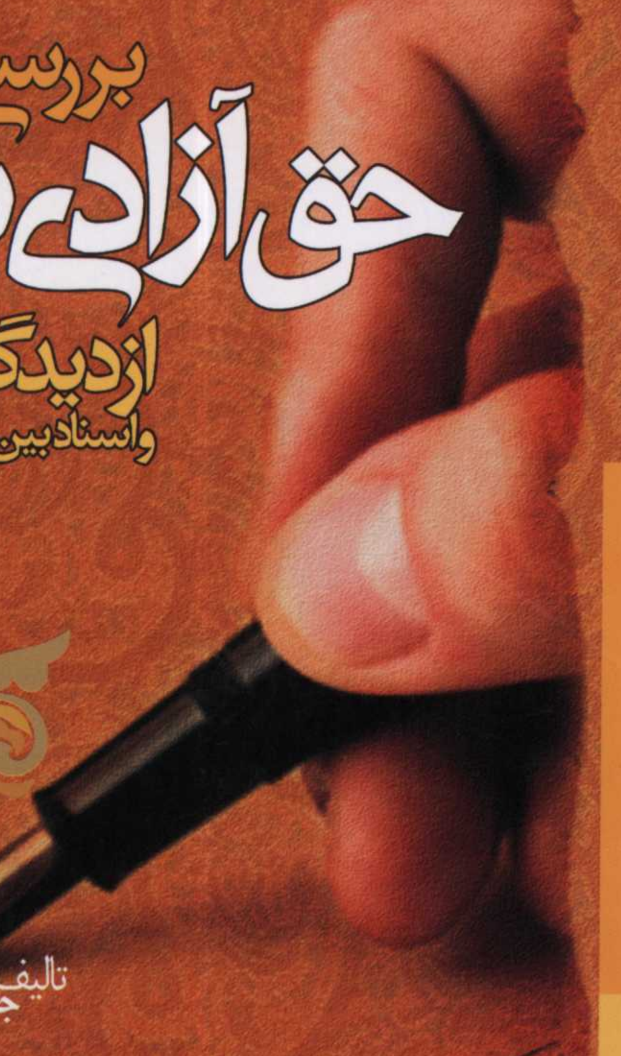
نشر احسان

بررسی تطبیقی
حق آزادی بیان
از دیدگاه اسلام
و اسناد بین المللی حقوق بشر



تالیف
جوانمیر عبدالهی

بررسی تطبیقی حق آزادی بیان

از دیدگاه

اسلام و اسناد بین‌المللی حقوق بشر

با ضمیمه‌ای در خصوص چاپ کاریکاتور

پیامبر اسلام صلی‌الله علیه و آله و سلم

جوانمیر عبداللهی

نشر احسان

عبداللهی، جوانمیر
بررسی تطبیقی حق آزادی بیان از دیدگاه اسلام و استاد بین‌المللی حقوق بشر / جوانمیر عبداللهی.-- تهران: نشر احسان، ۱۳۸۶.
۲۲۴ ص.
ISBN: 978-964-356-576-3
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص [۲۱۵] - ۲۲۴.
۱. آزادی بیان (اسلام). ۲. آزادی بیان. ۳. حقوق بشر. ۴. حقوق بین‌الملل.
۵. آزادی مطبوعات
۴ب۲ع/۱۴/BP۲۳۰ ۲۹۷/۴۸۱۲
کتابخانه ملی ایران ۸۵-۴۲۹۵۹م

بررسی تطبیقی حق آزادی بیان از دیدگاه اسلام و اسناد بین‌المللی حقوق بشر

✦مؤلف:	جوانمیر عبداللّهی
✦ناشر:	نشر احسان
✦تیراژ:	۲۰۰۰ جلد
✦نوبت چاپ:	اول ـ ۱۳۸۶
✦چاپ:	چاپخانه مهارت
✦قیمت:	۲۵۰۰ تومان

فروشگاه شمارهٔ ۱: تهران ـ خیابان انقلاب ـ روبروی دانشگاه ـ مجتمع فروزنده ـ شمارهٔ ۴۰۶ ـ تلفن: ۶۶۹۵۴۴۰۴
فروشگاه شمارهٔ ۲: تهران ـ خیابان ناصر خسرو ـ کوچه حاج نایب ـ شمارهٔ ۳۳ ـ تلفن: ۳۳۹۰۲۷۵۰
صندوق پستی: تهران ۳۸۵ ـ ۱۱۴۹۵

ISBN: 978-964-356-576-3
شابک: ۳-۵۷۶-۳۵۶-۹۶۴-۹۷۸

نشر احسان

فهرست مطالب

مقدمه

نه بند است نه زنجیر، همه بسته چراییم
چه بند است و چه زنجیر که برپاست خدایا!
«مولوی»

«اگر فرمان دادن به روانها به اندازهٔ فرمان دادن به زبانها آسان بود، هیچ حاکمی نبود که بتواند در امنیت حکومت کند و حکومت متجاوزی هم وجود نداشت، زیرا هر کس به اقتضای سرشت دارندگان قدرت می‌زیست و جز به فرمان آنان دربارهٔ درست و نادرست، نیک و بد، عادلانه و ناعادلانه، داوری نمی‌کرد. اما این میسر نیست. امکان ندارد روان انسان کاملاً در اختیار دیگری قرار گیرد. در حقیقت هیچ کس نمی‌تواند حقوق طبیعی خود یا استعداد به کار گرفتن آزادانهٔ خرد خود و داوری خویش دربارهٔ همه چیز را به دیگری انتقال دهد یا به زور ناگزیر شود که از آن چشم بپوشد. اگر حکومتی مدعی شود که بر روانها حاکمیت دارد، حکومتی متجاوز شناخته خواهد شد و اگر حاکمی بخواهد به همگان دستور دهد که چه چیزی را به عنوان درست و یا به عنوان نادرست مردود بدانند، و یا چه عقیده‌ای باید روان آنان را به خلوص در برابر خداوند برانگیزد، نسبت به اتباع خود رفتاری بیدادگرانه داشته و حقوقشان را غصب کرده است.»(۱)

۱ـ اسپینوزا، ***رسالهٔ مذهبی سیاسی***، ترجمهٔ عباس باقری، نشر نی، چاپ ۱۳۷۸، ص ۱۶۷.

زیرا اینها حقوق خصوصی افراد است؛ حقوقی که هیچ کس حتی اگر بخواهد نمی‌تواند از خود سلب کند. قبول دارم که ذهن بسیاری از کسان چنان به گونه‌ای باور نکردنی لبریز از پیش‌داوریهای خاصی شده که گرچه مستقیماً زیر فرمان کسی نیستند، اما به حدی به گفتار دیگری وابسته‌اند که به درستی نمی‌توان گفت آیا به مثابهٔ موجوداتی اندیشمند از آن دیگری نیستند. اما به رغم فرمانبرداری کسان ـ با هر ترفندی به دست آید ـ تاکنون دیده نشده است که انسانهایی این نکته را در نیافته باشند که هر کس برای خود عقیده‌ای و بیانی دارد و اختلاف مغزها کم از اختلاف ذائقه‌ها نیست. پیامبر اسلام ﷺ که نه با نیرنگ بلکه با «پارسایی» الهی خود بر نیروی داوری ملت خویش سلطه یافته بود، چنان که آنان هم باور داشتند گفتارها و رفتارهای او ملهم از خداوند بود، با وجود این نتوانست از شایعه‌ها و تعبیرهای نادرست بگریزد. آیا حاکمان دیگر می‌توانند از آن بگریزند؟!

حق آزادی بیان فراگیرترین شکل آزادی است و بویژه با تمام اشکال آزادی فردی در ارتباط است؛ پس این آزادی به ذات، از لحاظ هدفهای مورد نظر، بی‌نهایت گوناگون و پیچیده و از لحاظ توجیهات، بی‌نهایت متعدد و اغلب مبهم است. می‌توان پذیرفت که این آزادی هم آزادی بیان معنوی، فکری و علمی را در بر می‌گیرد و هم تمام اشکال بیان مادی و بیان علمی را پوشش می‌دهد؛ از آزادی رفتار و کردار گرفته تا آزادی جابجا شدن یا استقرار در جایی معین. در اولین تصور در خصوص آزادی بیان، خواست ضمنی آزادیِ بی‌قانون و بی‌حد و مرز برای انجام دادن هر کاری ـ آزادی گفتن و نوشتن و عمل کردن بر پایهٔ «همه چیز مجاز است» ـ به ذهن متبادر می‌شود. قصد ما در این پژوهش چه از منظر اسلامی و چه از دید حقوق بشری، نشان دادن عکس قضیه و خواست مذکور می‌باشد. حق آزادی بیان از جمله حقوق مصرحه در نظام حقوق بین‌الملل و به نوعی نیز در اسلام می‌باشد که دارای پشتوانهٔ تاریخی قوی و در واقع تاریخی

پرشور و پرتلاطم بوده و در جای‌جای تاریخ، حماسه‌های درخشان و تلاش عظیمی برای احراز، اثبات و تحقق این حق و آزادی انجام پذیرفته است و به نظر می‌رسد یکی از دغدغه‌های اساسی بشریت در سراسر تاریخ، در کنار مفهوم آزادی، همین آزادی بیان بوده است که حتی در قرن حاضر و عصر پیشرفت در تمامی زمینه‌ها، باز هم یکی از مهم‌ترین دغدغه‌ها به‌حساب می‌آید. بر این اساس تبیین استانداردهای بین‌المللی این حق و تنظیم قواعد حاکم بر اجرای آن و شفاف‌سازی عرصه‌های مورد استیفاء جهت تحقق و دسترسی همهٔ ابناء بشر به آن، باید وجه همت هر انسان آزاداندیشی باشد.

به علاوه تلاشهای گسترده‌تر و همت والاتر بویژه از سوی اندیشمندان کشورهای در حال توسعه و بالاخص نوگرایان دینی در کشورهای اسلامی که به طور مداوم کشورشان در مظان اتهام نقض چنین حقوقی می‌باشند، شناسایی دامنهٔ حقیقی اعمال حقوق مزبور لازم است و بایسته‌تر اینکه هم از جانب چنین حکومتهایی و هم اندیشمندان آنان به عنوان موضوعاتی صرفاً حقوقی و نه سیاسی بررسی شده و به افراد جامعه یعنی صاحبان حقیقی این حقوق، معرفی گردند.

آزادی بیان از دید حقوق بین‌الملل با توجه به اسناد بین‌المللی مربوطه و آرا و نظریات اندیشمندان و فقهای اسلامی مورد تحقیق و بررسی قرار می‌گیرد. بنابراین نگرش به موضوع، نگرشی مبتنی بر حقوق بین‌الملل و اسلام بوده و حتی‌الامکان سعی بر آن است دیدی تماشاگرگونه و بی‌طرفانه و صرفاً آکادمیک به موضوع داشته باشم. علی‌الاصول مسألهٔ اساسی و در واقع سؤالی که مدام ذهن نگارنده را مشغول ساخته بود، در واقع پاسخی است به این که:

آیا شهروندی، رعیتی، مسلمانی و نامسلمانی در جامعه و حکومت اسلامی حق دارد نقدهایی را که به دین دارد آشکارا و یا لااقل در یک محفل علمی و آکادمیک بیان کند یا نه؟

آیا عقیدهٔ انسان‌ها بر جان آنان مقدم، و ترجیح دارد یا جانشان بر عقایدشان مقدم است؟

آیا آزادی بیان، حقی صرف و تخطی‌ناپذیر است و فرد فارغ از هرگونه حد و مرز و قید و بندی قادر به استیفای آن است یا که توأم با محدودیت‌هایی است؟

ابتدا به لحاظ تاریخی مسأله را ارزیابی کرده و متعاقباً به ریشه‌های فکری و مبانی تئوریک موضوع پرداخته می‌شود. پس از آن به طور ایجابی اسناد مختلفی را که چه به صورت عام و چه به صورت خاص این مفهوم را اعلام کرده یا به آن رسمیت بخشیده بودند، مورد کنکاش قرار داده و با اتکاء و ابتناء بر آن سعی شده در ابتدا، جنبه‌ها و جلوه‌های مختلف این حق را شناسایی و سپس اصول و قواعد حاکم بر آن و محدودیت‌ها و مستثنیات در دو نظام (با پیش فرض اینکه اسلام را به عنوان نظام حقوقی بپذیریم) را متبلور سازیم؛ بنابراین، رویکرد، رویکردی حقوقی از منظر بین‌المللی و اسلامی است و موضوع نیز در معنای عام(۱) آن و نه در معنای خاص آن(۲) مورد توجه است؛ به همین علت موضوع منحصر به آزادی سخنرانی و سخن گفتن نمی‌شود و آزادی بیان به صورت نوشتاری، عملی و رسانه‌ای و دسترسی به اطلاعات و... تبیین شده است. نگارنده از تحمیل نتایج به‌دست آمده اجتناب ورزیده، تا بلکه خواننده با فراغت بال و ژرف‌نگری بیشتری به موضوع بنگرد و استنباط مستقل خود را از آن استخراج کند.

مبحث اول: تاریخچه

تاریخ بازتابانندهٔ صادقی از وقایع و رویدادها بوده و وقوف و آگاهی از آن، چشم‌انداز روشن و نوینی فراراه انسان خواهد گشود. ذکر گوشه‌هایی از تاریخ مبارزات ملت‌ها در راه آزادی فکر و عقیده می‌تواند این نتایج مثبت و سازنده را

1- Freedom of expression

2- Freedom of speech

در پی داشته باشد که: اولاً ما را به اهمیت شگرف این نوع آزادی در میان مردم، که حتی تا سرحد جانبازی نیز می‌رسد، بیش از پیش واقف می‌سازد. ثانیاً نشان می‌دهد که حکومتهای استبدادی و سلطه‌گر تا چه اندازه قوام و دوامشان با سرکوب آزادیهای فکری بستگی تام و تمام داشته است. ثالثاً این مرور تاریخی هشداری باشد تا قدر این نعمت بزرگ را، که حاصل خون‌های پاک هزاران انسان در اطراف و اکناف گیتی و مقاطع گوناگون تاریخ است، بدانیم و نگذاریم هیچ مانع و رادعی، بی‌جهت آن را تهدید یا سلب کند. به واسطهٔ همین اهمیت و ضرورتها مبحثی مستقل را به ذکر مختصری از مبارزات متفکران و مردم در راه آزادی تفکر و عقیده و بیان در یک سو عکس‌العملها و واکنش‌های قدرتهای مستبد تاریخ در دیگر سو اختصاص دهیم:

«در قرن چهارم قبل از میلاد، سقراط که مردم را از شرک و خرافه‌پرستی برحذر داشته بود، به حکم دادگاهی در آتن که از ۵۰۱ فرد عادی تشکیل شده بود به مرگ محکوم شد. به فرمان کلیسا افرادی مانند «برونو» را که معتقد به تعدد عالَم بوده کشته و جسد مرده‌اش را سوزاندند. «دی رومنس» را به جرم این گفته که قوس و قزح، تیر و کمان جنگی خدا نیست، بلکه به واسطهٔ انعکاس نور خورشید در ابر و دانه‌های باران پدید می‌آید زندانی کرده و در آتش سوزاندند.»(۱)

«آنانی که در قرون وسطیٰ به محکومیت گالیله حکم دادند، صرفاً به خاطر آن نبود که وی به کرویت زمین و گردش به دور خورشید عقیده داشت، بلکه محکومیت وی از طرف دادگاه تفتیش عقاید برای آن بود که عقیدهٔ گالیله با تعالیم کلیسا مغایرت داشت؛ زیرا کلیسا آن زمان به مردم تعلیم می‌داد که زمین مرکز عالم است و تنها دین بر حق، دین عیسی است و بی‌اهمیت شدن زمین به

۱ـ جهت مطالعهٔ بیشتر در خصوص تفتیش عقاید ر.ک: ژان‌تستا، ***تاریخ تفتیش عقاید***، ترجمهٔ افشار نادری، نشر بهمن، سال ۱۳۷۹.

دستگاه حکومت خلل وارد می‌آورد. و همین‌طور آنانی که سقراط را به خاطر افکارش به نوشیدن جام شوکران محکوم کردند.»(۱)

ویل دورانت در کتاب **تاریخ تمدن** ضمن نقل فجایع ننگین محاکم تفتیش عقاید ارباب کلیسا در اسپانیا از «لورنت»، دبیرکل ادارهٔ تفتیش عقاید، نقل می‌کند که تعداد قربانیان از سال ۱۴۸۰ تا ۱۴۸۸ یعنی در مدت هشت سال بالغ بر ۸/۶۰۰ تن سوخته و ۲۹۱/۴۵۰ تن به مجازاتهای سنگین محکوم شدند.

در قرن هفدهم، در زمان لویی چهاردهم نیز سانسور عقاید و افکار به جایی رسیده بود که هیچ کس حق انتشار هیچ کتابی هر چقدر عالی را نداشت، مگر آن که فصلی از کتاب را به تمجید و تحسین زمامدار وقت اختصاص دهد!

از فجایع ننگین ارباب کلیسا این بود که گاهی پاپ صرفاً به خاطر تعصبات مذهبی و احمقانه، گروهی را تکفیر کرده و ریختن خون آنان را بر پیروانش لازم می‌شمرد.

کشیشی در گزارش خود دربارهٔ فتح شهر «بزیه» چنین شرح می‌دهد:

«شهر در عرض دو ساعت قبضه شد و افراد ما نه به مقام توجهی داشتند و نه به سن، نه مرد می‌شناختند و نه زن، قریب ۲۰/۰۰۰ نفر را کشتند و شهر را سراسر غارت کردند و بعد طعمهٔ حریق ساختند. در اثنای یکی از جنگهای مذهبی، سربازان مسیحی ۲۶۰ دهقان را به عنوان مرتد در تالاری جمع کرده و همه را خفه کردند.

در یک واقعهٔ دیگر به دستور «مارتین لوتر»، رهبر پروتستانهای آلمانی، بالغ بر ۲۸/۰۰۰ نفر به دست پیروان متعصب وی خفه شدند.»(۲)

۱ـ منوچهر، طباطبایی مؤتمنی، ***آزادیهای عمومی و حقوق بشر***، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ۱۳۷۰، ص ۷۱.

۲ـ زین‌العابدین قربانی، اسلام و حقوق بشر، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ ۱۳۶۷، صص ۲۳۴، ۲۳۵.

مشخص‌ترین ویژگی دوران قرون وسطی که در اروپا دوران سیاهی بود، مخالفت با آزادی بیان و عقیده و اندیشه بود.

نویسنده‌ای آمریکایی در کتابی به نام ***پیکار میان علم و کلام*** می‌گوید: «درطول تاریخ نهادی خون‌ریزتر از کلیسا پا به عرصهٔ وجود ننهاده است. در طول تاریخ، جنگ‌ها در گرفته، شاهان آمده‌اند، خلفایی به نام دین آمده‌اند و رفته‌اند؛ اما دستگاه پاپ و کلیسا از همهٔ آنها بیشتر خون ریخته است؛ فقط هم مرتدان و بی‌دینان و بدعقیده‌ها نبودند که مورد طعن و مجازات کلیسا قرار می‌گرفتند، بلکه حتی ساحران نیز قربانی می‌شده‌اند. شکار ساحران یکی از حوادثی بود که ما نمونه‌اش را در کشورهای اسلامی داشته‌ایم، ولی در آنجا به قوت و به شدت رواج داشت.»(۱) البته مجازات ساحر و مرتد در اسلام نیز مثل مسیحیت، قتل است و البته در میان یهودیان این قصه همین‌طور بوده است؛ یعنی تبدیل دین مجازاتهای سنگینی در پی دارد.(۲)

تاریخ عرفا و صوفیانی که به قتل رسیدند اینک در پیش چشم ماست.

عین القضات همدانی در قرن پنجم شمع آجین شد، به خاطر اینکه در پاره‌ای از نوشته‌هایش سخنانی یافته بودند که با اندیشه‌های رسمی دینی زمانه سازگاری نداشت. او حرف‌هایی در باب نبوت زده بود؛ حرف‌های در باب ادیان باطله زده بود که آنان نمی‌پسندیدند و سرانجام او را به نحو فجیعی به قتل رساندند. حلاج هم که داستانش مشهورتر از داستان دیگران است، به دلایل مختلف به قتل رسید؛ گرچه آنچه در ظاهر بیان شد و علما به آن فتوا دادند، این بود که او معتقد بود که خداست و سخنان الحادآمیز می‌گفت و در کوچه و بازار

۱ـ عبدالکریم سروش، سخنرانی در آمریکا، تاریخ ۸۱/۸/۲۱ در باب آزادی بیان.

۲ـ برای آگاهی بیشتر از این گونه جنایات می‌توان به ***تاریخ عمومی*** آلبرماله جلد اول، ***تاریخ قرون جدید، قرون وسطی جلد ۱ و ۲، تاریخ تمدن ویل‌دورانت*** جلد ۱۸ و ۱۹ و ۱۳ و ***عذر تقصیر به پیشگاه حضرت محمد***ﷺ و ***قرآن*** نوشتهٔ جان‌پورت مراجعه نمود.

دعوی «أناالحق» می‌کرد. دوختن لبهای فرخی یزدی و... نمونه‌های دیگری نیز از ایذاء و تعقیب و ایجاد هراس و ناامنی برای کسانی که بددین و بدعقیده شمرده می‌شدند داریم.

حافظ می‌گوید:

گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند

جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

و نمونهٔ دیگری از فرزند یکی از فقهای بزرگ سه قرن پیش، مرحوم آقای وحید بهبهانی به نام آقا محمدعلی کرمانشاهی: ایشان در کرمانشاه می‌زیست. او فقیه مبسوط الید بود؛ یعنی برای خودش قائل به بسط ید بود و اعتقاد داشت که هر کاری که بخواهد می‌تواند بکند و شریعت و فقه این اجازه را به او داده است. ایشان به صوفی‌کشی اشتهار داشت و به این وصف شهرت داشت. او با صوفیان دشمنی خاصی داشت و آنان را کافر می‌دانست و به راحتی فتوا به قتلشان می‌داد.»(۱) و نمونه‌های فراوانی که مجال وقت دیگری می‌طلبد که در این پژوهش امکان آن وجود ندارد.

کشمکش اساسی در اروپا به ویژه جهان انگلوساکسون بر مفهوم آزادی بیان طی قرن هفدهم آغاز گردید. منشور حقوق انگلیسی در سال ۱۶۸۸م مقرر می‌داشت که «آزادی بیان و مباحثه یا گفتگو و مذاکرات مجلس نبایستی درهر دادگاه یا هر مکانی خارج از مجلس مورد بازخواست و تعقیب قرار گیرد.»(۲)

مادهٔ یکم منشور حقوق آمریکا ۱۷۷۱ جدای از آزادی بیان، تا حدود زیادی ارتباط پیدا می‌کرد به تضمین اینکه واضعین قانون نباید از آزادی سایر

۱ـ سروش، همان منبع.

۲ـ ایرج رضایی‌نژاد، ***آزادی بیان در اسناد بین‌المللی حقوق بشر***، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد حقوق بین‌الملل، دانشکده شهید بهشتی، زمستان ۸۰، ص ۴.

شهروندان جلوگیری کنند: «کنگره نمی‌تواند قانونی وضع کند که آزادی بیان یا مطبوعات را محدود کند.»

اعلامیهٔ حقوق بشر و شهروندان فرانسه ۱۷۸۹ مبادلهٔ آزاد عقاید و افکار را یکی از پربهاترین حقوق بشر تلقی کرد و این را حق هر کسی دانست که آزادانه سخن بگوید، بنویسد و نوشته‌هایش را چاپ کند به شرط آنکه در مواردی که قانون ممنوع کرده است، جوابگو باشد.

فرانکلین روزولت، سی و یکمین رئیس جمهور آمریکا، در ۶ ژانویهٔ ۱۹۴۱م طی پیامی خطاب به کنگره تأکید کرد که باید در سراسر جهان چهار آزادی تأمین شود:

۱ـ آزادی دین و مذهب و مرام سیاسی.

۲ـ آزادی یا رهایی از احتیاج.

۳ـ آزادی نطق و بیان، آزادی عقیده. و بعدها آزادی مطبوعات نیز بر آن افزوده شد.

۴ـ آزادی از ترس (یعنی ترس از افراد ذی‌نفوذ و ترس از دولت).

وی این چهار اصل را چند ماه بعد به اتفاق چرچیل وارد منشور آتلانتیک کرده و منتشر ساخت و اصول آن به طور نسبی در اعلامیهٔ ملل متحد[۱] ۱۹۴۲ گنجانده شد.

با تشکیل سازمان ملل متحد نخستین و مهم‌ترین اقدام آن به تصویب رساندن اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸م است. مادهٔ ۱۹ مقرر می‌دارد: هرکس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و

۱ـ علی‌اصغر حلبی، ***تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم***، تهران، جزوه درسی دانشگاه امام صادق، ۱۳۷۰، ص ۱۴.

در اخذ و انتشار آن، به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد. میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و اعلامیهٔ اسلامی حقوق بشر قاهره و... قدمهایی است که تاکنون برای احیای حقوق بشر به معنای عام و حق آزادی بیان به طور اخص برداشته‌اند.

مبحث دوم: تحلیل مفهوم حق، آزادی، بیان

۱ـ مفهوم حق

حق[۱] اگر مهم‌ترین جزء مقوم اخلاق[۲]، حقوق[۳] و سیاست[۴] در دنیای مدرن نباشد، به تحقیق یکی از مهم‌ترین اجزای مقوم عرصه‌های یاد شده است.[۵]

«در آغاز قرن بیستم متفکرانی چون هوفلد[۶] توجه خود را به «مفهوم» حق معطوف داشتند و با تیزبینی بر این نکته متفطن گشتند که وقتی از حق سخن می‌گوییم، در تمام موارد یک معنی را مراد نمی‌کنیم. هنگامی که در دادگاهها یا مجالس قانونگذاری یا مراکز آموزش حقوق یا بالاخره در زندگی روزمره به «حق طلب دین» توسل می‌جوییم چیزی غیر تمسک به «حق آزادی بیان» در قلمروهای یاد شده است. در نمونهٔ نخست معنای «ادعا» نهفته است، حال آنکه نمونهٔ دوم بر معنای «آزادی» دلالت می‌کند. از هر دو با عنوان حق یاد می‌کنیم؛ اما وقتی به طرف‌های درگیر در رابطهٔ مزبور، «موضوع» حق و شیوهٔ «توزیع» استحقاق و تکلیف توجه کرده و متأملانه بر نوع ارتباط و جهت‌گیری توزیع

1- Right
2- Morality
3- Law
4- Politics

۵ـ مارتین لی، گلدینگ، **مفهوم حق (۱)**: ***درآمدی تاریخی***: ترجمهٔ دکتر محمد راسخ، **حق و مصلحت**، طرح نو، چاپ ۱۳۸۱، ص ۱۸۴.

6- Holfeid

امتیازات و مسئولیتها می‌نگریم، گویی با هویت‌هایی کاملاً متفاوت سر و کار داریم. بدین ترتیب بود که تحت عنوان حق، چهارگونه ارتباط متقابل و متلازم که (به ادعای هوفلد)، قابل فروکاسته شدن به یکدیگر نبودند، کشف گردید: «۱ـحق ـ ادعا، ۲ـ حق ـ آزادی، ۳ـحق ـ قدرت، ۴ـ حق ـ مصونیت».

حق طلب دَین از نوع «حق ـ ادعا» هستند و به عبارتی دیگر «حق به معنای مضیق» نامیده شده‌اند. حق ـ ادعا همیشه با تکلیف همراه هستند. بدین معنی که در این نوع از حق یک رابطهٔ دوجانبه میان دو شخص وجود دارد که برای یکی استحقاق و بر دیگری تکلیف می‌آورد. رابطه‌ای که بر اساس قرارداد قرض بین دو شخص وجود دارد که برای یکی استحقاق و بر دیگری تکلیف می‌آورد. رابطه‌ای که بر اساس قرارداد قرض بین دو شخص برقرار شده است، یک طرف را در طلب موضوع دین محق می‌شناسد و در مقابل، طرف دیگر را به پرداخت مکلف می‌کند. حقهایی مانند حق آزادی بیان، از نوع «حق ـ آزادی» یا «امتیازها» هستند. در اینجا نمی‌توان همانند نوع پیشین ادعا و تکلیف متلازم را برای دو طرف متفاوت تعیین کرد؛ بلکه اگر الف، برای نمونه، حق آزادی بیان دارد، بدین معنی نیست که الف می‌تواند (محق است) چیزی را از ب بخواهد و ب مکلف باشد همان چیز را برای الف فراهم کند (البته ممکن است چنین چیزی از نتایج غیرمستقیم این نوع حق باشد نه مدلول مستقیم آن). هنگامی که مفهوم حق ـ آزادی به کار برده می‌شود، ادعا و تکلیف هر دو در ارتباط با یک شخص مطرح می‌شوند و معنا می‌یابند.»[۱]

بر این اساس اگر الف حق آزادی بیان دارد، بدان معنا نیست که الف می‌تواند (محق است) که محتوی ذهن خود را آشکار سازد و در برابر، ب تکلیفی به عدم

۱ـ جرمی والدرون، **فلسفهٔ حق**: ترجمهٔ محمد راسخ، **حق و مصلحت**، سال ۸۱، طرح نو، ص ۱۵۲.

بیان ذهن خود (یا تکلیفی به بیان مطلبی خاص) ندارد. به بیانی دیگر، ب نیز ادعایی نسبت به الف ندارد.

به همین دلیل است که این گونه حقوق عموماً با عنوان آزادی یا امتیاز نام برده می‌شوند. در اینجا آزادی و عدم ادعا (از جانب طرف مقابل) لازم و ملزم یکدیگرند. نوع سوم حق، «حق ـ قدرت» است. حق ـ قدرت آن جاهایی به میان می‌آید که الف می‌تواند (قدرت دارد یا محق است) که نسبت ب با یک رابطهٔ حقوقی را تغییر دهد و در نتیجه می‌توان گفت ب «در معرض» چنین تغییری قرار دارد.

برای نمونه، اگر الف مالک شیء X باشد می‌توان (حق دارد) آن را به ب هبه غیرمعوض کند و نسبت ب با آن شیء را دگرگون سازد؛ یعنی پس از اعمال قدرت، ب را مالک X می‌سازد. در این صورت ب در معرض تغییر مذکور قرار داشته است تا عنوان مالکیت نسبت به شیئی X را از خود سلب و به ب انتقال دهد. ب نیز که تا پیش از اعمال چنین قدرتی رابطه‌ای با X نداشت، مالک جدید آن شیء می‌شود.(۱)

نوع چهارم حق، «حق ـ مصونیت» می‌باشد. اگر الف نسبت به چیزی از مصونیت برخوردار باشد، بدین معناست که طرفهای مقابل، مانند ب، ناتوان از این هستند (قدرت و صلاحیت ندارند) که رابطهٔ الف با آن چیز را دگرگون سازند. برای نمونه، در بسیاری از قوانین اساسی مدرن، قانونگذار از محروم ساختن شهروندان از پاره‌ای از حقوق بنیادین منع شده است؛ بنابراین، الف نسبت به سلب حقوق اولیه‌اش و در مقابل تمامی مقامات (بویژه مقام قانونگذار) دارای مصونیت است و قوه یا مرجع مربوطه در انجام چنین کاری از قدرت برخوردار نیست.

۱ـ محمد راسخ، همان، ص ۱۵۴.

بنابراین حق آزادی بیان از یک منظر به معنای «حق داشتن» (تفکیک بین دو مفهوم «حق بودن» در مقابل باطل و «حق داشتن» در مقابل «تکلیف» قرار گیرد) است که در برابر «تکلیف» قرار می‌گیرد و از منظر دیگر، حق ـ آزادی (امتیاز) است که بر اساس آن، هر فردی حق دارد که مکنونات ذهنی خود را آشکار سازد و تکلیفی به عدم بیان ذهن خود جز در موارد استثنایی ندارد.

بعضی از علمای دین در بیان حق مقرر می‌دارند که ما از پیش خود، واجد هیچ حقی نیستیم و فقط وقتی واجد حق می‌شویم که به ما حقی را اعطا و افاده کنند. در قرائت سنتی از دین این اندیشه وجود دارد که آدمیان از پیش خود منهای اعطای الهی و منهای تصویب شرع هیچ حقی ندارند و نمی‌توانند مدعی هیچ حقی باشند و لذا وقتی که حکمی شرعی می‌آید و برایشان تکلیفی معین می‌کند، نمی‌توان گفت که در اثر این احکام، حقوقی از آنان گرفته شده است یا محدودیتی بر ایشان تحمیل شده است. آنان از پیش حقی نداشته‌اند تا بگوییم چیزی گرفته شده است.

ما نبودیم و تقاضایی نبود   لطف تو ناگفته، می‌شنود
ما که باشیم ای تو ما را جان جان   تا که ما آییم با تو در میان

این بیان یکی از ارکان عقیدتی مکتب اشعری است. این را می‌گفتند تا بر جلالت خدا و عظمت او انگشت تأکید بنهند که ما در برابر او صفریم، و از خود هیچی نداریم.

من که باشم در جهان پیچ پیچ   چون الف کز خود ندارد هیچ هیچ

اشاعره برای این که نظریهٔ بی‌حق بودن آدمیان را تثبیت کنند، به نظریهٔ مالکیت الهی توسل می‌جستند: **لانّه لایفعل فی ملك غیر** (چون در سرزمین خود کار می‌کند، در اموال خود تصرف می‌کند نه دیگری).

در حالی که قرآن در یکی از آیات انسان‌نواز و مردمی می‌فرماید:

﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾(۱)

«ما پیغمبران برای مردم فرستادیم تا مردم حجتی بر خدا نداشته باشند.»

این سخن معنایش این است که ما از پیش خود حق داریم که اگر کسی با ما بی‌حجت برخورد کرد، از حق خود دفاع کنیم. دست‌کم یک حق از حقوقی که ما پیش خود داریم (و خداوند هم به رسمیت شناخته است) این است که ما حق دفاع از خود داریم. خداوند به ما گفته است که اگر من پیامبر نفرستاده بودم در مقابل بندگان خود، بی‌دفاع می‌ماندم.

اما در نظریهٔ دوم، گفته نمی‌شود که حقوق آدمیان از طرف خداوند می‌آید، بلکه آن‌چه را بالفعل در جامعه موجود است، مبنا می‌گیرند. می‌گویند ببینید که چه چیزی دست چه کسی است ما همین را باید اصل قرار دهیم و نمی‌توانیم از این فراتر برویم. امام محمد غزالی با اینکه یک فقیه بسیار محتاط و یک صوفی بسیار خائف بود، در ***احیاءعلوم الدین*** می‌گوید: حق از آن محتشمان است؛ از آن صاحبان شوکت است و ما نمی‌توانیم بر ضد آنان بشوریم. زور دارند، لذا حق دارند. صاحبان این نظریه می‌پرسند مگر انسانهای اولیه نشستند و ابتدا فلسفه‌پردازی کردند و بعد به سراغ طبیعت رفتند و اموال و املاکی برای خود فراهم آوردند؟ در آن ابتدا جنگ بود، خونریزی بود و هر کس زورش می‌رسید جایی را تصرف می‌کرد. و از آن او می‌شد. غزالی در ذم دنیا که تئوریهای سیاسی خودش را آورده می‌گوید: حتی اگر پیامبری در این زمان ظهور کند، همین کار را خواهد کرد؛ یعنی به مردم خواهد گفت که همین‌طور که هستید، بمانید. هر کس هر چه دارد از آن اوست.

۱ـ نساء، ۱۶۵.

در ادیان به طور عام و در دین اسلام به طور خاص، اکثریت فقها حق و تکلیف را در ترازوی شرع قرار می‌دهند و در ظرف دین می‌سنجند. سقف و کف مفهوم حق را شرع تعیین خواهد کرد.

۲ـ مفهوم آزادی

در ادبیات انگلیسی برای لفظ آزادی دو واژه Freedom و Liberty وجود دارد. و آن عبارت از حقی است که به موجب آن، افراد بتوانند استعدادها و توانایی‌های طبیعی و خدادادی خویش را به کار اندازند، مشروط بر آن که آسیب یا زیانی به دیگران وارد نسازند.[۱]

در مفهوم آزادی برخی از اندیشمندان قائل به دو معنا شدند: مفهوم سلبی آزادی و مفهوم ایجابی آزادی.

به نظر آیزایا برلین، در میان معانی گوناگون آزادی دو معنا از همه مهم‌تر و برجسته‌تر بوده است: «آزادی مثبت (ایجابی) و آزادی منفی (سلبی).

آزادی مثبت: اولاً به معنای خودمختاری فردی و ثانیاً به مفهوم عمل برحسب مقتضیات عقل و ثالثاً به معنی حق مشارکت در قدرت عمومی به کار رفته است.» برلین دربارهٔ آزادی مثبت به طور کلی چنین می‌گوید:

«معنای مثبت آزادی از خواست فرد برای خودمختاری برمی‌خیزد. آرزوی من [درمقام فرد] است که زندگی و تصمیمات من متکی بر خودم باشد نه بر نیروهای خارج از من. می‌خواهم ابزار ارادهٔ خودم باشم نه ارادهٔ دیگران. می‌خواهم کارگزار باشم نه کارپذیر، و به موجب دلایل و اهداف آگاهانه‌ای عمل کنم که از آن خود من است نه به موجب عاملی که از خارج به من اثر می‌گذارد. می‌خواهم کسی باشم، نه اینکه دیگران با من چنان رفتار کنند که گویی شیئی یا

۱ـ سید محمد هاشمی، ***حقوق اساسی***، جلد ۱، ص ۱۹۶، نشر دادگستر، چاپ ۷۹.

حیوانم یا برده‌ای عاجز از ایفای نقش انسانی خود باشم. این دست‌کم بخشی از معنای عقلانی بودن انسان است.»[۱]

و دربارهٔ آزادی منفی نیز چنین بیان می‌کند:

«آزادی منفی عبارت است از إعمال خودمختاری و توانایی انتخاب بدون مداخلهٔ عوامل بیرونی. برلین دربارهٔ آزادی منفی چنین می‌گوید: به نظر می‌رسد که میزان آزادی من به این عوامل بستگی داشته باشد: الف) چه امکاناتی در پیش روی دارم. ب) تحقق هر یک از انتخابها در مقایسه با یکدیگر تا چه اندازه در زندگی‌ام اهمیت دارد، با توجه به وضعیت و شخصیت من؛ ج) این انتخابها و امکانها تا چه حد با عمل عمدی انسان توسعه می‌یابد یا محدود می‌شود؛ د) تحقق هر یک از انتخابها چقدر ساده یا دشوار است؛ هـ) خود فرد و نیز احساسات‌عمومی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند چه ارزشی برای هر یک از انتخابها قایل است.»[۲]

(البته باید توجه داشت که برلین در این تعریف از حد صرف فقدان سلطهٔ خارجی فراتر می‌رود و برخی از عناصر آزادی مثبت به مفهوم خودمختاری را در آن وارد می‌کند).

سی.بی مک فرسون، فیلسوف بزرگ معاصر، در انتقاد از تعاریف و تقسیم‌بندی آیزایا برلین استدلال کرده است که تقابل موردنظر برلین میان مفاهیم آزادی منفی و مثبت، حتی بر طبق تعاریف خود او، واقعاً برقرار نمی‌شود.[۳] به نظر مک‌فرسون آزادی منفی فقط با معنی سوم آزادی مثبت (یعنی شرکت در امر حکومت) آشکار تقابل دارد (که شبیه تقابلی است که هانا آرنت میان دو مفهوم آزادی مثبت و منفی قایل شده است).

۱ـ حسین بشیریه، ***لیبرالیسم و محافظه‌کاری***، جلد دوم، نشر نی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۵.

۲ـ آیزایا، برلین، چهار مقاله در آزادی، ترجمهٔ محمدعلی، موحد، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۸۰، ص ۲۴۲.

3- C. B. Macpherson. Democratic Theory. Essaysin Retrieval. oxford. 1973. pp. 104-116.

دین به علت جامعیتی که دارد و به علت تناسبی که با روح آدمیان و جوامع انسانی دارد، در آدمی توقعات و انتظارات خاصی برمی‌انگیزد. انسانهای دیندار برای خود استغنایی قائلند که غیردینداران چنان استغنایی در خود تصور نمی‌کنند. به همین خاطر کاویدن رابطهٔ میان دین و فعالیتهای دینی از یک‌سو و آزادی و فعالیتهای آزادیخواهانه از سوی دیگر برای دینداران، معنای ویژه‌ای می‌یابد.

بزرگان و عارفان و اندیشمندان دینی ما نیز به ما آموخته‌اند که در سایهٔ دین و دینداری می‌توان به آزادی رسید. مولوی هدف «نبوت» را همین ایجاد آزادی برای مؤمنان و پیروان دین می‌داند. «آزادی» در جهان جدید همان‌طور که بیان گردید معنای تازه‌ای پیدا کرده است و از امور ویژهٔ انسان و از مطلوبات درجه اول او به شمار می‌آید. وقتی از دین صحبت می‌کنیم، معمولاً دو معنا را در نظر داریم: یکی، «دین» به معنای فعالیتهای دینی و دیگری، «دین» به معنای اعتقادات دینی. وقتی که از آزادی سخن می‌گوییم دو معنی را اراده می‌کنیم: یکی، آزادی به منزلهٔ یک واقعیت و دیگری، آزادی به منزلهٔ یک حق.

دین به منزلهٔ «فعالیتهای دینی» همان چهره‌ای از دین است که تجلی خارجی و اجتماعی یافته است؛ البته دین یک چهرهٔ درونی هم دارد که اعتقاد و ایمان است.

اما آزادی به منزلهٔ یک «واقعیت» چیزی نیست که کسی به کسی اعطا کند یا کسی از دیگری خواستار آن بشود. آزادی در این معنا یک واقعیت (fact) است؛ یعنی آدمیان به صرف انسان بودن واجد آن هستند. فیلسوفان آن را تحت عنوان «اختیار» یاد می‌کنند. انسان حتی اگر در زندان و زنجیر باشد، فاقد اختیار نمی‌شود؛ بلکه امکان اعمال اختیار از او سلب می‌شود.

اما آزادی به منزلهٔ یک «حق» قابل اعطا یا سلب است. و همین چهرهٔ آزادی است که در حقوق و فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد.

در عرصهٔ دین، مقوله‌ای داریم به نام «ایمان». این ایمان درونی، بدون آزادی و اختیار، هیچ است؛ یعنی در اینجا کسی نمی‌تواند به کسی اجبار بگوید و وی را ملزم به ایمان کند. انسان در این منطقهٔ درونی، احساس آزادی و رهایی را در حد اعلی دارد. ایمان وقتی ارزش دارد که با حریت همراه باشد. هر چیزی که این حریت را بستاند و امکان سنجش آن را از آدمی سلب کند، بدون شک مغایر و مخالف ایمان دینی است. ﴿لا إكراهَ فی الدینِ﴾ هر معنای دیگری که داشته باشد، دست کم این معنایش مسلم است که «ایمان، اکراه بردار نیست». ایمان را نمی‌توان به زور در ذهن کسی گنجاند. این بذر را نمی‌توان به زور در سرزمین هیچ قلبی کاشت. از سوی دیگر بدون تردید این درون با بیرون ارتباط پیدا می‌کند. امکان ندارد که فرد در بیرون اسیر و دربند باشد، اما در درون آزاد؛ از این رو با یکدیگر مرتبطند. تفکیک و خط‌کشی میان این دو قلمرو عقلاً و منطقاً ممکن است، اما در مقام عمل نه. کسی که در زیر بمباران تبلیغاتی قرار می‌گیرد (خواه این تبلیغات دینی باشد یا سیاسی) قطعاً از آزادی سنجش، آزادی اراده و آزادی تصمیم‌گیری محروم می‌شود. این عمل اگر در عرصهٔ سیاست کارساز است در عرصهٔ دین، ویرانگر و ایمان‌کُش است. «دعوت» غیر از بمباران تبلیغاتی است.

مقولهٔ دیگر در عرصهٔ دین، که با آزادی ربط پیدا می‌کند، «عمل» دینداران است. تکلیف مکلفان توسط فقه روشن می‌شود. فقه معلوم می‌کند که فرد مکلف در عمل چه بکند و چه نکند. امّا نکتهٔ مهم این است که فقه و شریعت یک دین هرگز نمی‌تواند با حقیقت آن دین (یعنی ایمان) منافات داشته باشد. پوسته و مغز با هم تفاهم دارند. احکام فقهی و نحوهٔ عمل نمی‌تواند به نحوی باشد که به خیال خود گمان کنیم جامعه‌مان، جامعه‌ای متدین است و وضع را چنان سامان دهیم که حتی افراد در دل خود هم نتوانند به داوری آگاهانه و آزادانه نائل شوند. این دو نباید با هم منافات داشته باشند. دینی که به بشریت می‌آموزد

«لا اکراهَ فی الدینِ» فقط منطقهٔ دل را موردنظر نداشته است. هر شریعتی که با این آزادی درونی منافات داشته باشد و راه را برای حصول آن ببندد و شرایط تحقق آن را دشوار کند، مطلقاً ارزش تشریعی ندارد و بدون شک در جای خود ننشسته است و حقیقت آن به درستی دریافت نشده است.

حاصل آن‌که: منشاء و نقطهٔ عزیمت آزادی در جهان جدید، «انسان» است. دین برای انسان است، آزادی هم برای انسان است. دموکراسی برای انسانهای متوسط است و دین هم برای انسانهای متوسط است؛ لذا این دو با هم هستند.

۳ـ مفهوم بیان

دکتر عمید، بیان را به معنی فصاحت و زبان‌آوری و سخن آشکار و فصیح، شرح و تعبیر و معنا کرده است.(۱)

در ابتدای امر، این تعریف یک وجه از بیان را به ذهن متبادر می‌سازد (البته وجه عمومی بیان) که خود دارای سه وجه می‌باشد:

الف ـ پوشیده‌گویی.

ب ـ رک‌گویی تا دریده‌گویی.

ج ـ روشن‌گویی.

پوشیده‌گویی، بیانی است نامتجانس با تفکر انتقادی. از اعتقادی نشأت می‌گیرد که برای اندیشه و بیان حد و مرزهایی قائل است. یعنی هم برخورداری از آزادی اندیشه و بیان را حق برابر همگان نمی‌داند و هم موضوعات و مسائلی را بیرون از صلاحیت اندیشه و بیان عمومی می‌پندارد.

پوشیده‌گویی مشخصهٔ جامعه‌ای است که در آن تفکر انتقادی نهادینه نشده است. تفکر انتقادی روش و گرایشی است برای چون و چرا کردن در همه چیز.

۱ـ حسن عمید، **فرهنگ لغت**

چون و چرا هم زاییدهٔ شک است و هم زایندهٔ شک. شک نیز با پذیرش و پیروی همساز نیست. پذیرش و پیروی لازمهٔ ثبات نهادها و ساختهای مسلط است؛ پس پوشیدگی وجه غالب بیان در فرهنگ و جامعه‌ای است که لرزش و تردید در پایه‌ها و بنیادهای خود را تاب نمی‌آورد. واقعیت را تنها به همان شکل و حد و وضعی که می‌پسندد و می‌پذیرد، تبیین می‌کند؛ از این رو در پوشیدگی هم تحمیل هست هم پذیرش. هم بخشی از واقعیت پوشیده می‌ماند و هم بخشی از شهروندان ـ یا در حقیقت «رعایا» ـ امکان بیان واقعیت را پیدا نمی‌کنند. هم بخشی از بیان به‌سکوت و تمکین و تحریف می‌گراید و هم موضوع بیان محدود می‌شود. سانسور و مکانیسم و شیوه‌های رسمی و غیر رسمی آن و گروههای فشار برای منع و حذف از جملهٔ این باب‌هاست.

در نتیجه از چون و چرا می‌رمد، و بالمآل خواستار تثبیت وضع موجود است. روشن‌گویی بیانی است متجانس با تفکر انتقادی. بر اساس حق همگانی آزادی اندیشه و بیان پدید می‌آید که هر عرصهٔ حیات فردی و اجتماعی را مشمول چون و چرا می‌شناسد و در نتیجه با کشف و کاشفان و تغییر وضع، همساز است.

روشن‌گویی بیانی است برای بسط تفکر انتقادی که خود در گرو آزادی اندیشه و بیان است؛ پس روشن‌گویی وجهی تبیینی است. هم از چگونگی موضوع و پدیده پرده برمی‌دارد و هم از چرایی آن. به همین سبب نیز بر مجال «تأمل» تکیه و تأکید دارد. هم گرایش به «گفت و شنود» و درک حضور دیگری است؛ و هم بیانگر این است که ناگزیریم به رغم شور و تهییج‌ها و تبلیغ‌ها، به مبانی رفتاری و پنداری و گفتاری جدید خود دست یابیم و چاره‌ای درخور برای بحران دورانگذار خود بیابیم؛ به همین سبب نیز نیازمند آزادی هستیم.(۱)

۱ـ مختاری، محمد، *تمرین مدارا*، انتشار ویستار، چاپ ۱۳۷۷، صص ۱۲۶، ۱۲۷.

اما رک‌گویی که اغلب تا دریده‌گویی تسری می‌یابد، یا با آن مشبته و آمیخته می‌شود، وضع متناقض و نابهنجاری دارد؛ این وجه، رفتار دو گانه‌ای در زبان است که در معنی و محتوا بر سنت پوشیده‌گرایی می‌ماند، اما در لفظ و شکل حد و مرزها را در هم می‌ریزد. از اعتقادی برمی‌آید که آزادی اندیشه و بیان را مستثنی و منحصر به حق و حقیقت و احکام خود می‌داند و می‌طلبد.

فصل اول

حق آزادی بیان از دیدگاه اسلام

«علم و ایمان دو عنصر تشکیل دهندهٔ هویت انسانی است و این دو عنصر آنگاه رشد می‌کند که در مسیر هدایت و دور از خشونت قرار گیرد و کسی حتی پیامبران حق ندارند بر این دو عنصر حکومت کند، بلکه باید آن را هدایت نماید. و اگر کسی بخواهد برای اندیشه و اعتقاد، قالب بریزد و بر آن سیادت کند هویت آدمی را افسار زده است؛ زیرا، نهاد این دو در فطرت انسان است.»[1]

نوع بشر با تفکر و اندیشه از جانداران ممتاز شده است و این امتیاز را به برکت مختار بودنش در زندگی و سرنوشت شخصی کسب کرده است. اگر بنی‌آدم، همچون سایر موجودات جاندار یا بی‌جان، مقهور و مجبور طبع ساختاری خود یا جبر طبیعت و محیط می‌بود، اندیشه و محصولات آن هم در زندگی او به وجود نمی‌آمد؛ پس آزادی در اندیشه، خصلت طبیعی و ذاتی آدمی است و با هیچ بهانه‌ای و تحت هیچ شرایطی از او سلب‌شدنی نیست.

تحول و تکامل اندیشه جز در بستر بیان، یعنی انتقال و مبادلهٔ کلامی اندیشه بین آدمیان ممکن نشده است. بیان، ابزار تکامل اندیشه و حتی فعلیت آن بوده و

۱ـ محمدتقی، فاضل میبدی، فلسفهٔ آزادی در ادبیات دینی، *کیان*، سال ششم شمارهٔ ۳۲، (شهریور و مهر ۷۵) ص ۳۷.

هست.امروزه در علم زبان‌شناسی نیز، تفکر، بیان و کلام را یک محصول اجتماعی می‌شناسند.

«آزادی بیان را نمی‌توان از آزادی عقیده و آزادی مذهب و دین تفکیک کرد؛ زیرا فکر و اندیشه بدون سخن و بدون ابراز آن ارزشی ندارد.»[۱] به همین جهت جان استوارت میل در رسالهٔ مشهور خود تحت عنوان ***دربارهٔ آزادی*** می‌گوید: «منطقهٔ مناسب آزادی بشری در درجهٔ اول شامل قلمرو هشیار ضمیر اوست و در این منطقه است که وجدان انسانی به جامع‌ترین معنای آن باید آزاد باشد. آزادی بیان و نشر عقاید ممکن است در وهلهٔ اول مشمول اصول دیگری به نظر برسد؛ چون که گفتن و پخش کردن عقیده متعلق به آن قسمت از رفتار فرد است که به دیگران مربوط می‌شود، اما از آنجایی که بیان و نشر اندیشه تقریباً به همان اندازه مهم است که خود آن اندیشه و تا حد زیادی روی همان دلایلی استوار است که آزادی اندیشه، در عمل نمی‌شود آن را از بحث اندیشه جدا کرد.»[۲]

آزادی بیان و انتقاد در نظام اسلامی، مصون و تضمین شده است؛ حتی این موضوع از نظر اسلام و حکومت اسلامی چیزی فراتر از آزادی است. اسلام اظهار نظر و انتقاد را از جملهٔ فرائض و واجبات می‌داند، نه جزو حقوق و آزادی‌ها؛ زیرا هرگاه انسانی چیزی را دید که ناروایی آن آشکار باشد، چنان چه مجال داشت بر او واجب است که در مورد آن سخن بگوید و هشدار بدهد. و به هیچ‌وجه آزادی و اختیار ندارد که سکوت کند؛ زیرا کسی که از بیان سخن حق دریغ می‌ورزد و ساکت می‌نشیند، در عمل زمینهٔ رشد باطل را فراهم کرده است. این موضوع در چارچوب فریضهٔ «امر به معروف و نهی از منکر» قرار می‌گیرد؛

۱ـ منوچهر، طباطبایی مؤتمنی، ***آزادیهای عمومی و حقوق بشر***، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۷۰، ص ۶۷.

۲ـ جان استوارت میل، ***دربارهٔ آزادی***، ترجمهٔ دکتر جواد شیخ‌الاسلامی چاپ چهارم ۱۳۵۸، ص ۴۹.

فریضه‌ای که خداوند آن را به عنوان یکی از ویژگی‌های امت اسلامی قرار داده است و می‌فرماید:

﴿کُنتُم خَیْرَ أُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنّاس تأمرُونَ بِالْمَعْروفِ وَ تَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ و تُؤْمِنُونَ باللهِ﴾ (۱)

«شما بهترین امتی هستید که در میان بشریت ظهور کرده‌اید، زیرا به کار پسندیده فرمان می‌دهید و از کار ناپسند باز می‌دارید و به خدا ایمان دارید.»

مبحث اول: اصول و مبانی آزادی بیان در اسلام

۱ـ آزادی عقیده و اندیشه

ای برادر، تو همه اندیشه‌ای   مابقی استخوان و ریشه‌ای

«اسلام به اندیشه و تفکر اهمیت بسیار زیادی داده است و حدود سیصد آیه در قرآن مردم را به تفکر و تعقل ترغیب کرده است.» (۲)

«بدون تردید اولین و اصولی‌ترین طرح قرآنی بر آغاز آزادی اندیشه و بیان در جامعه، بر چیدن بساط جهالت از بستر فرهنگهاست، و این میسر نیست جز با عادت کردن انسانها به اندیشیدن.» (۳)

خداوند به پیامبرانش تلقین می‌کند که برای اثبات حق یا ابطال باطل استدلال کنند و تقلید کورکورانه و بدون استدلال را تقبیح می‌فرماید.

به عنوان مثال در آیهٔ ۱۲۵ سورهٔ نحل آمده است: «مردم را تنها از راه برهان و

۱ـ آل‌عمران، ۱۱۰. آبتین، امیری، ***آزادی اندیشه و بیان از دیدگاه قرآن***، ناشر، مؤلف، چاپ اول ۱۳۸۰.

۲ـ حسین صفایی، **حقوق بشر در اسلام و اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر**، نشریهٔ دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شمارهٔ ۲۷، ص ۸ برگرفته از: ***آزادی اندیشه و بیان***، ناصر کاتوزیان و همکاران، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، چاپ: ۸۲، ص ۴۷.

۳ـ حسین، مهرپور، ***دیدگاههای جدید در مسائل حقوق***، ص ۱۴۱.

دلیل روشن و پند و نصیحت نیکو به سوی خدایت دعوت کن و با آنان با نیکوترین روش به بحث و مناظره بپرداز.»

در سورهٔ روم آیات ۲۱ و ۲۲ و ۹ باز خداوند انسان را به اندیشه و تعقل فرامی‌خواند و می‌فرماید:

«بی‌گمان در این امور (خلقت خود، زمین، آسمانها و طبیعت) نشانه‌ها و دلایلی بر عظمت و قدرت خدا برای افرادی که می‌اندیشند وجود دارد». روم، آیهٔ ۲۱.

«مسلماً در این آفرینش بسیار دقیق و پیچیده و منظم، نشانه‌هایی است فراوان، برای اندیشمندان و دانشوران». روم، آیهٔ ۲۲.

«آیا در زمین به گشت و گذار نپرداخته‌اند تا بنگرند که سرانجام کار مردمان پیش از ایشان به کجا رسیده است؟» روم، آیهٔ ۹.

پذیرش آزادی اندیشه متضمن این نکته است که هر یک از افراد بشر با تفاوتهایی که میان آنان وجود دارد می‌تواند بیندیشد و آن را به دیگران ارائه کند.

آزادی عقیده علاوه بر آزادی تفکر و اندیشه نیز در اسلام مورد تأیید قرار گرفته است. آزادی عقیده یعنی حق انتخاب و پایبندی انسان به هر عقیده‌ای. حق اندیشیدن، اعتقاد داشتن، ابراز داشتن، تعلیم و ترویج، و عمل بر طبق عقیده، مادامی که عمل او به عقیده‌اش باعث سلب حقوق و آزادی دیگران و اخلال در نظم و اخلاق عمومی نشود.

آیین اسلام این آزادی را به عنوان یکی از آثار و لوازم مسئول بودن وی تضمین کرد. و هرگونه عامل و زمینهٔ اکراه و اجبار را ممنوع شمرده و در کنار آن از هیچ تلاشی در تأکید بر ضرورت بیان آشکار حق و اقامهٔ برهان بر عقیدهٔ درست، سپردن مسئولیت دفاع و پاسداری از عقیدهٔ افراد و گروهها، بازداشتن فتنه از گروندگان، هرچند از رهگذر استفاده از قدرت و سرانجام کوشش در خنثی کردن نقشه‌های دشمنان فروگذار نکرده است. تقریباً همهٔ کتابهای تفسیر و

فقه بر این نکته اتفاق و اجماع دارند که آیهٔ ﴿لاٰ اِکراهَ فی الدینِ﴾[۱] یکی از اصول و قواعد بزرگ اسلام و رکنی از ارکان تسامح این دین است. اجبار و اکراه در دین به بطلان فلسفهٔ ابتلا و آزمایش الهی می‌انجامد. گواه این حقیقت، این سخن خداوند است که فرمود:

﴿فَمَنْ شاءَ فلْیُؤمِنْ و مَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ﴾[۲]

«هر که بخواهد ایمان آورد و هر که بخواهد کافر شود.»

اگر بپذیریم که جایگاه اعتقاد، قلب است، اصلاً اکراه و اجبار دربارهٔ آن امکان نخواهد داشت و حکومت بر روانها امری شدنی نیست. افزون بر این فرض، هرگونه اجبار و اکراه در خصوص دین، با دیدگاه کلی اسلام دربارهٔ تکلیف و محول شدن امانت الهی به انسان و با بسیاری از متون و واقعیتهایی که بر آزادی، اختیار و مسئولیت انسان تأکید دارد تعارض جدی دارد.

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند   آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم[۳]

نقش و اندیشهٔ انسان از دَم اوست و آدمی چیزی نیست جز لفظ و عبارت او:

نفس و اندیشه من از دم توست   گویی الفاظ و عبارات و توام[۴]

این سخن حتی وجه تمایز خدای راستین از خدایان دروغین است. خداوند به لسانی مبین متکلم است، لیکن خدایان کاذب از گفتار عاجزند؛ پیروان گردنکش این خدایان با سرافکندی اقرار خواهند کرد که آنان سخن نمی‌گویند.

۱ـ بقره، آیهٔ ۲۵۶: در دین هیچ اکراه و اجباری نیست.

۲ـ کهف، آیهٔ ۲۹.

۳ـ ***دیوان حافظ***، چاپ قدسی، ص ۲۸۶.

۴ـ ***دیوان شمس تبریزی***، غزل ۷۸۳.

جان آدمی نیز هنگامی به حلول در جسم تن در داد که سخن به دل آوازه درداد. سخن، این جلوهٔ نخست که در عین کهنگی و پیری، نو و جوان است. انسان بدون لسان و بیان مکنونات قلبی مستفاد از این لسان، پیکره‌ای است صورت بسته و حیوانی عاطل و بیهوده. تمامیت انسان، سخن است و بدن و جسم او چیزی نیست مگر ایوان و مصطبه‌ای که بر فراز آن ایستد تا کلام خود را فریاد کند.

بعضی‌ها اعتقاد دارند که این آیهٔ بزرگ ﴿لا اِکراهَ فی الدینِ﴾ و یا دیگر متونی که از آزادی انسان سخن به میان می‌آورد، به وسیلهٔ آیاتی که اکراه و استفاده از خشونت را امضا کرده و نیز آیات جهاد، نسخ شده است.(۱) حتی مسألهٔ تأکید اندیشمندان اسلامی و بویژه معاصران بر این قاعده که آزادی، اصل و اساس اعتقاد است، بدان جا کشیده شده است که برخی درست در نقطهٔ مقابل دیدگاه پیشین بگویند: آیهٔ نفی اکراه در سورهٔ بقره اساساً آیات جهاد را نسخ کرده است تا مبادا کسی بر پذیرش اسلام اکراه شود.(۲)

صاحب *تفسیر المنار* در ذیل آیهٔ ﴿و قاتِلُوهم حتّی لا تکُونَ فتنة﴾(۳) تأکید می‌کند که معنای آیه این است که با آنان بجنگید تا ایمان در دل مؤمنان از تزلزل آفرینی معاندان در امان باشد؛ چه دین تنها هنگامی برای خدا خالص است و دل یکپارچه از آن خداست که دست فتنه‌ها بر آن کوتاه باشد و سیطرهٔ آیین الهی آن اندازه باشد که کسی بر پیروانش جرأت و جسارت نیابد.(۴)

۱ـ عبدالله، احمد نعیم، ***نواندیشی دینی و حقوق بشر***، ترجمهٔ حسنعلی نوریها، فرهنگ و اندیشه چاپ ۱۳۸۱، ص ۱۲۵.

۲ـ ابن عاشور، ***التحریر و التنویر***، جلد ۳، ص ۲۶.

۳ـ انفال، ۳۹.

۴ـ رشید رضا، ***تفسیر المنار***، چاپ قاهره، مصر، جلد ۳، ص ۴۳۹ برگرفته از کتاب عبدالله احمد نعیم.

صاحب ***تفسیرالمیزان***، مفسر شیعی معاصر، آیهٔ **﴿لا إکراهَ فی الدینِ﴾** را مهم‌ترین آیه‌ای می‌داند که برخلاف پندارشماری از پژوهشگران مسلمان و غیر مسلمان که مدعی شده‌اند اسلام دین شمشیر است، بر این حقیقت دلالت می‌کند که اسلام با خون و شمشیر و با اکراه و زور گسترش نیافته است.(۱)

علاوه بر آیهٔ مذکور خداوند فرمود: «اگر پروردگارت می‌خواست تمامی اهل زمین ایمان می‌آوردند، پس آیا تو (ای پیامبر) مردم را به اکراه وامی‌داری تا اینکه مؤمن شوند؟»(۲)

با اینکه ایمان آوردن به خدا و آخرت حق است، اما خداوند ارادهٔ تکوینی بر ایمان آدمیان نکرده است؛ چه در این صورت، اختیار مردم منتفی می‌شد و ثواب و عقاب بر ایمان و کفر عبث بود. دین و ایمان زمانی ارزش دارد که انسان آزادانه و مختارانه آن را برگزیند. آنگاه که پیامبر ﷺ از ایمان نیاوردن برخی افراد نگران می‌شد و بر مسلمان شدنشان اصرار می‌ورزید، خداوند به او متذکر می‌شد که وقتی خدای تو اکراه بر ایمان و دین را نپسندیده است، تو چگونه می‌پسندی؟ بر سبیل استفهام انکاری می‌پرسد: «آیا تو مردم را مجبور می‌کنی که ایمان بیاورند؟» و پاسخ، واضح است که منفی است. مادام که اکراه و اجبار بر ایمان آوردن روا نیست، چگونه اکراه و اجبار در مسلمان ماندن و فشار در ابقای ایمان روا باشد؟

ایمان آوردن و مسلمان شدن حق است، با این همه خداوند اجازه نداده کسی را بر این حق مجبور کنیم. چگونه می‌توان افراد را بین اسلام و اعدام مخیر کرد؟ همچنین مؤمن ماندن و تبدیل نکردن ایمان به کفر و مرتد شدن حق است. آیا مجازیم با در نظرگرفتن مجازاتهایی از قبیل حبس ابد و اعدام، افراد را بر بقای اسلام و ایمان مجبور کنیم؟

۱ـ راشد غنوشی، ***آزادیهای عمومی در حکومت اسلامی***، مترجم حسین صابری، چاپ ۱۳۸۱، نشر علمی و فرهنگی، ص ۲۳.
۲ـ یونس، آیهٔ ۹۹.

در سورهٔ انسان آیهٔ ۳ آمده است که: «ما راه را به انسان نشان دادیم و او راراهنمایی کردیم و او به اختیار خود یا سپاسگزار است یا کافر.»(۱) یعنی یا طریق ایمان و هدایت را انتخاب می‌کند یا کفر می‌ورزد و در گمراهی می‌ماند.

آیات بسیار دیگری نیز بر این امر تأکید دارند که انسان در انتخاب عقیده و دین آزاد است.(۲) این آزادی، ارتباط طبیعی و ذاتی با ماهیت بشر دارد و قابل وضع و رفع نیست؛ یعنی هیچ قانونگذاری نه حق تصویب قانونی به نام آزادی عقاید و افکار دارد و نه می‌تواند آن را سلب و محدود سازد.

۲ـ امر به معروف و نهی از منکر

مردم و هر فردی از آن، حق نظارت بر رئیس حکومت و سایر والیانش (بخش مهم امر به معروف و نهی از منکر) را که در کارها و تصرفاتی که به امور حکومتی مربوط می‌شوند، دارند.(۳)

امر به معروف و نهی از منکر از مهم‌ترین فرایض و واجبات شرعیه است و اساس دین و رسالت و استمرار و بقاء آن و حفظ کیان مسلمانان به اجرای این اصل بستگی دارد. بهترین جهاد، مبارزه با فساد و ستمکاری است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم انسان مسلمان را به مبارزه با فساد سیاسی داخلی تشویق می‌فرماید و آن را از جهاد و رویارویی با تهاجم خارجی برتر می‌داند. و زمانی که از ایشان در مورد بهترین جهاد سؤال شد فرمود: «برترین جهاد، گفتن حق در برابر فرمانروایی

۱ـ ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً و إما كفوراً﴾.

۲ـ آیات ۲۱ و ۲۲ سورهٔ غاشیه، آیهٔ ۴۱ سورهٔ زمر، آیهٔ ۱۰۸ سورهٔ یونس، آیات ۹۲ و ۹۱ سورهٔ نمل.

۳ـ عبدالکریم زیدان، **فرد و حکومت در شریعت اسلام**، مترجم، محمد شریعتی، نشر احسان چاپ ۱۳۷۸، ص ۵۹.

ستمکار است.»[۱] و شهادت در این عرصه را یکی از برترین انواع شهادت به شمار می‌آورد و می‌فرماید: «سیدالشهدا، حمزه و بعد از او کسی است که رودرروی فرمانروای ستمکاری بایستد و او را به نیکی فرا خواند و از بدی برحذر دارد، هرچند فرمانروا او را به قتل برساند.» چرا که نهال مقابله با ظلم و ستم و رویارویی با ستمکاران را در نهاد و اعماق درون انسان می‌کارد. خداوند در سورهٔ نساء آیهٔ ۷۵ می‌فرماید: «چرا شما در راه خدا (و برای نجات) مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟ همانهایی که می‌گویند: پروردگارا! ما را از این شهری که مردمش ستم پیشه‌اند بیرون ببر و از جانب خود برای ما سرپرستی قرار بده و از طرف خویش یاوری را برای ما تعیین فرما.»

و چوب خشم خویش را بر سر کسانی که تن به ستم‌پذیری می‌سپارند، و ماندن همراه با اهانت و ستم را در سرزمین ستمکاران می‌پذیرند و در حالی که می‌توانند و توانایی هجرت به سرزمین دیگری را دارند، وارد می‌سازد و می‌فرماید:

«کسانی که بر خویشتن ستمکار بوده‌اند، (وقتی) فرشتگان جانشان را می‌گیرند، می‌گویند: در چه حالی بودید؟ پاسخ می‌دهند: ما در زمین از مستضعفان بودیم. می‌گویند: مگر زمین خدا وسیع نبود تا در آن مهاجرت کنید؟ پس جایگاه آنان دوزخ است و دوزخ بد جایگاهی است. مگر آن مردان و زنان و کودکان ناتوانی که چاره‌ای ندارند و راهی را بر فرا راه خود نمی‌یابند. آنان (که معذورند) امید است که خداوند از ایشان درگذرد که خداوند همواره خطابخش و آمرزنده است.»[۲]

بانگ بلند قرآن و سنت رسول خدا ﷺ در مورد خواری سکوت در برابر مفاسد و ضرورت رویارویی با حکام و مفسدین، بانگی است که همهٔ دلهایی را

۱ـ یوسف قرضاوی، ***فقه سیاسی***، ترجمهٔ عبدالعزیز سلیمی، نشر احسان، چاپ دوم ۱۳۷۹، ص ۱۴۲.

۲ـ سورهٔ نساء، آیهٔ ۹۷-۹۹.

که ذره‌ای ایمان در آنها وجود داشته باشد به تکان و لرزش وامی‌دارد.

قرآن می‌فرماید: «از میان فرزندان بنی‌اسرائیل آنان که کفر ورزیدند، و به زبان داوود و عیسی بن مریم مورد لعنت قرار گرفتند، این (کفر) به خاطر آن بود که عصیان ورزیدند (و از فرمان خدا تجاوز کردند) و از کار زشتی که مرتکب می‌شدند، یکدیگر را باز نمی‌داشتند، راستی چه بد بود آنچه انجام می‌دادند.»[۱]

و پیامبرﷺ می‌فرماید: «هر کسی از شما کار بدی را دید، عملاً از آن جلوگیری کند، اگر نتوانست، با سخن با آن اظهار مخالفت کند، اگر این هم برایش ممکن نبود، در دل از آن ناراضی باشد. و این ضعیف‌ترین درجهٔ ایمان است.»

باز خداوند می‌فرماید: «شما بهترین امتی هستید که برای مردم پدیدار شده‌اید. (زیرا) به کارهای پسندیده فرمان می‌دهید و از کار ناپسند باز می‌دارید، و به خداوند ایمان دارید.»[۲]

و همچنین پیامبر می‌فرماید: «هرگاه امت مرا مشاهده کردید که از حقگویی در برابر ستمکاران می‌هراسند، آنان را به حال خود واگذارید!»[۳]

یعنی آنان شایستگی ادامهٔ زندگی را ندارند و شایستگی آن را از دست می‌دهند. در نخستین خطبهٔ ابوبکر صدیق رضی الله عنه پس از عهده‌دار شدن خلافت آمده است: «در حالی که برترین شما نیستم بر شما ولایت یافته‌ام؛ اگر مرا بر حق دیدید یاریم دهید و اگر بر باطل دیدید مرا به راه باز آورید، تا دربارهٔ شما از خدا فرمان می‌برم از من فرمان برید و اگر نافرمانی کردم شما حق اطاعت از من را ندارید. اگر راست بودم از من پیروی کنید و اگر گمراه شدم مرا به راه راست باز آورید.»[۴]

۱ـ مائده، ۷۸ـ۷۹. ۲ـ آل عمران، ۱۱۰.

۳ـ امام احمد آن را در مسندش روایت کرده است. شماره ۲۹.

۴ـ محمد عیلی، ***الحریات العامه*** (آزادیهای عمومی) چاپ ۲، ۱۹۹۲ قاهره (الفکر)، ص ۲۳۴.

این سخن به معنای دعوت علنی به انتقاد سازنده از حکومت و تشویقی فهمیده شده است که به وسیلهٔ آن مردم باید در برابر فعالیتهای رهبرانشان هوشیار باقی بمانند. نگرشی که ابوبکر در این سخنان ادعا کرد، آن بود که انتقاد از خود نه تنها به نفع رشد سالم جامعه است، بلکه همچنین صفت ضروری حکومت مسئول نیز می‌باشد.

در خطبه‌های خلیفهٔ دوم عمرﷺ آمده است که گفت: «اگر در من کجی‌ای دیدید مرا به راه راست بازآورید.»[۱] در این هنگام یکی از مسلمانان برخاست و در پاسخ او گفت: «اگر در تو کجی ببینیم آن را با شمشیرهایمان اصلاح می‌کنیم.» خلیفه با شنیدن این سخن خدا را شکر گفت که کسی بود که به علت پرهیزگاری، عمر را با شمشیر به راه راست بیاورد.

گزارش دیگری در مورد مهر زنان حاوی این نکته است که خلیفهٔ دوم، عمر، در گفتاری عمومی مردم را از قرار دادن مهریه‌های سنگین برای زنان برحذر داشت، زنی (فاطمه بن قیس) به پا خاست و با او مخالفت کرد و در دفاع از استدلالش از نص قرآن ﴿و آتَیْتُمْ إِحداهُنّ قنطاراً﴾ (نساء، ۲۰) شاهد آورد که بر مبنای آن عمر گفت: «زنی بر حق است و حال آنکه عمر بر خطاست!»[۲]

و داستان چند عرب که در داخل خانه‌ای ساخته شده از نی (کَپَر) آتشی افروخته و به شراب نشسته بودند. حضرت عمر سر وقت آنان رفت و درشتی آغاز کرد که مگر آتش افروختن در خانهٔ نئین را ممنوع نکرده بودم؟ شراب‌خواری هم که در اسلام ممنوع است. اینک شما مرتکب دو جرم شده‌اید.

۱ـ *آزادیهای عمومی در حکومت اسلامی*، راشد، غنوشی، ترجمهٔ حسین صابری، ۱۳۸۱، نشر علمی و فرهنگی، ص ۲۳۶.

۲ـ محمدالخضری، *محاضرات فی تاریخ الامم الاسلامیه*، (قاهرة: البانی الحلبی، ۱۳۴۹ هـ.ق ص ۱۷ و ۱۸؛ النبهان، نظام الحکم ص ۲۴۰.

عرب‌ها گفتند: ای خلیفه! تو نیز مرتکب دو جرم شده‌ای؛ چه خداوند تجسس و بی‌اجازه داخل خانهٔ کسی شدن را هم منع کرده است و تو هر دو حکم خدا را نادیده گرفتی. عمر فرمود: این دو تا به آن دو تا. و عرب‌ها را به حال خود گذاشت و رفت!؟[۱]

در زمان خلیفهٔ سوم، عثمان‌﷫ نقدهای فراوانی متوجه او شد. به مسجد آمد تا آمادگی خود را برای حساب پس دادن و توبه کردن اعلام بدارد و بگوید: «چون از منبر فرود آمدم بزرگانتان نزد من آیند و نظر خویش را بگویند. به خداوند سوگند اگر حتی برده‌ای از میان شما مرا به حق رهنمون کند در برابر او به سان بردگان تسلیم و زبون باشم.»[۲]

مشهورترین آنها برخورد با مسألهٔ خوارج بود که حکومت علی‌﷫ را مشروع نمی‌دانستند، چون موافقت او با حکمیت پیشنهادی معارضه‌ای مستقیم بود. حکم تنها از آن خدا می‌دانستند. علی‌﷫ این ادعا را «سخن حقی که معنای باطلی از آن مراد می‌کنند» می‌شمرد، در حالی که درست است حکم از آن خداست. تأویل این عبارت بدین معنا که هیچ نیازی به امام برای ادارهٔ امور امت وجود ندارد، مغالطه‌ای کامل خواهد بود؛ اما علی، بر ضد آنان متوسل به زور نشد و صحابی معروف، ابن‌عباس، را به نزد آنان فرستاد تا با آنان دربارهٔ اختلافاتشان به طور دوستانه بحث کند. در حدود چهار هزار تن از هشت هزار تن متقاعد شدند و بازگشتند. خلیفه آنگاه از بقیهٔ آنان درخواست کرد مراجعت کنند و در پی خودداری آنان، این پیغام را برای آنان فرستاد:

«شما می‌توانید هرجا که بخواهید اقامت کنید و ما با شما جنگ نخواهیم

۱ـ این روایات را محمدعلی موحد در کتاب ***در هوای حق و عدالت***، ص ۴۳۲ به نقل از ***احکام السلطانیه*** ماوردی و غزالی در ***احیاء العلوم‌الدین*** نقل کرده‌اند. ولی در باب امر به معروف و نهی از منکر احیاء العلوم‌الدین غزالی روایات را با بیانی دیگر تقریباً با همان مضمون نقل می‌کنند.

۲ـ راشد، غنوشی، همان، ص ۲۳۷.

کرد، مادام که شما از خونریزی، راهزنی و ستم و فساد اجتناب کنید؛ اما اگر مرتکب هر یک از این کارها شدید، با شما خواهیم جنگید.»[۱]

ابوزهره، در ضمن بحث از این سخن، مانند بسیاری دیگر، این نظر را ابراز می‌کند که:

«علی، خدا از او خشنود باشد! با شورش و تجاوزکاری رو به رو بود، اما با خوارج نجنگید تا هنگامی که آنان دست به خشونت زدند و خباب بن ارت را کشتند.»

ابوزهره از این سخن نتیجه می‌گیرد که امام نمی‌تواند با شورشیان بر سر اختلاف محض عقیده بجنگد، مگر اینکه آنان آرامش را بر هم زنند و دست به خشونت بزنند.

بر طبق گزارش دیگری، یک بار وقتی خلیفه در حال ایراد خطبهٔ جمعه بود، یکی از خوارج سخن او را قطع کرد و از او انتقاد کرد. خلیفه به انتقاد او پاسخ داد و آنگاه گفت:

«تو را از قدم گذاشتن به مسجدمان برای ذکر خدا باز نخواهیم داشت و سهم تو را از غنایم (فیء) نفی نخواهیم کرد، مادام که دستانت با ماست و در طرف ما می‌جنگی و با تو نخواهیم جنگید تا هنگامی که تو با ما بجنگی.»[۲] و این بیان رسا برای مخالفین در بطن حکومت اسلامی است. اصل امر به معروف و نهی از منکر که وجهی از آزادی بیان است مورد اتفاق مسلمانان است و اختلاف، تنها در مراتب و شرایط آن است. خوارج برای امر به معروف و نهی از منکر شرط و حدی نمی‌شناختند؛ اما برخی از اصحاب حدیث، مانند احمد بن حنبل، آن را صرفاً در محدودهٔ قلب و زبان می‌پذیرند، نه در محدودهٔ عمل و قیام مسلحانه. معتزله برای

۱ـ محمد هاشم کمالی، آزادی بیان در اسلام، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، قصیده‌سرا ۱۳۸۱، ص ۱۲.
۲ـ همان، ص ۱۲.

امر به معروف و نهی از منکر شروطی مانند احتمال تأثیر و عدم مفسده، قائلند؛ اما آن را به قلب و زبان محدود نمی‌کنند و برای اجرای امر به معروف و نهی از منکر در صورت لزوم، استفاده از شمشیر را نیز تجویزمی‌کردند.(۱)

این نکته که معتزله میان عقیده به مسئولیت و ذات آزادی انسان و جواز کاربرد زور برای ترک گناه را چگونه جمع کرده بودند از اشکالهای وارده بر معتزله می‌توان قلمداد کرد. ولی به هر حال معتزله در به‌کار بردن زور آن‌چنان جسارت به خرج می‌دادند که به تعقیب مخالفان خود اقدام کنند. می‌خواستند مکتب اعتزال را تنها مکتب مجاز اسلامی اعلام کنند تا مردم از طریق انتخاب عقاید باطل ـ به زعم معتزله ـ مرتکب گناه نشوند.

محمد غزالی در ***احیاء علوم الدین*** بخش مهمی را به این قسمت اختصاص داده است و یکی از خواندنی‌ترین بخش‌های ***احیاء*** همین بخش است که ما تا کجا حق داریم حاکمان را امر به معروف و نهی از منکر کنیم. امروز تحت عنوان نقد سیاسی مطرح می‌شود که ما تاکجا حق داریم حاکمیت سیاسی را نقد سیاسی کنیم و حاکمیت تاکجا حق دارد به حرف ما گوش بدهد؟ ما از کجا حق نداریم پا را فراتر نهیم و حاکمیت هم از کجا حق ندارد پا فراتر نهد؟ تئوری غزالی شاید عجیب ولی بی‌منطق نیست و ایشان نیز تابع آن است، این است که: حق با کسی است که فعلاً در قدرت است. این همان فلسفه‌ای است که می‌گوید قدرت یعنی حق. حق آنجاست که قدرت آنجاست. اگر شما اهل حشمت هستید ـ یعنی قدرت دارید ـ حق هم با شماست. خود قدرت، مشروعیت می‌آورد و نباید با این مشروعیت در افتاد. حاکمیت حق دفاع از خود را دارد و می‌تواند کسانی را که به مقابله با آن برمی‌خیزند سر جای خود بنشاند. این تئوری امام محمد غزالی

۱ـ رضا برنجکار، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، مؤسسهٔ فرهنگی طه، چاپ دوم ۱۳۷۹، ص ۱۱۷.

است، و به همین خاطر هم معتقد بود با خلافت عباسی در آن دوران نباید در افتاد؛ بلکه باید گذاشت خلیفه کار خودش را بکند. دلیلش هم این بود که آنان دیده بودند هر قدرتی که بر می‌افتد، قدرتی بدتر یا مثل خود آن به جایش می‌آید؛ لذا می‌گفتند: چه دلیلی برای خونریزی و تشویق مردم به مقاومت و مقابله؟ این شبیه تئوری هگل است که معتقد بود انقلاب، مجاز نیست. بسیاری از تئوری‌های دموکراتیک جدید که ضد انقلاب‌اند و معتقدند انقلاب کار خوبی نیست، همین را می‌گویند. می‌گویند انقلاب نتایج غیرقابل محاسبه‌ای دارد و ای بسا زیانش بیشتر از سودش باشد. غزالی هم در عرصهٔ تئوری، یکی از این ضدانقلابیهاست. اما آیا به درشتی سخن گفتن رو در روی حاکم و با او در پیچیدن و حرمت او را نگاه نداشتن به‌خصوص اگر خطر جانی در میان باشد، جایز است؟ فتوای غزالی این است که اشکالی ندارد؛ یعنی اگر حاکم ستمگر باشد و پایش را از جادهٔ حق و شریعت دور کرده باشد، می‌شود با او درشت هم صحبت کرد و اگر کسی چنین کرد و کشته شد، شهید است و خداوند او را پاداش نیکو خواهد داد. اما دست به اسلحه بردن مطلقاً جایز نیست. به اینجا که می‌رسد فرمان توقف مطلق را می‌دهد و می‌گوید آن هم واجب نیست، چون بیم جان می‌رود. البته اگر آمادهٔ شهادت هستید، باکی نیست! اما بیشتر از این حرام است و جایز نیست.

عالم شیعی، ملامحسن فیض کاشانی و از شاگردان به‌نام ملاصدرا شیرازی، برخلاف غزالی حق درشت سخن گفتن در مقابل سلطان را نفی می‌کند و می‌گوید اگر کسی در مقابل سلطان جائر درشت سخن بگوید و خود را به کشتن بدهد، خود را نفله کرده و هیچ ثوابی هم ندارد و عنوان شهید هم بر او اطلاق نمی‌شود. ولی دکترین غالب شیعه در جهت این تفکر علوی حرکت کرده است که ایستادن در مقابل ظلم را بر ذلت ترجیح می‌دهند.

مادهٔ ۲۲ اعلامیهٔ اسلامی حقوق بشر قاهره (مصوب ۵ اوت ۱۹۹۰) امر به معروف و نهی از منکر را در کنار آزادی بیان آورده است:

«الف ـ هر انسانی حق دارد نظر خود را به هر شکلی که مغایر با اصول شرعی نباشد آزادانه بیان کند.

ب ـ هر انسانی حق دارد بر طبق ضوابط شریعت اسلامی دیگری را به کار خیر فرا خواند و از کار زشت باز دارد.»

چند نکته در مورد اصل امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد که توجه به آنها موجب می‌شود تا وجود افتراق آن با آزادی بیان روشن گردد:

اوّلاً امر به معروف و نهی از منکر، تکلیفی است که در صورت تحقق شرایط بر عهدهٔ شخص قرار می‌گیرد. این شرایط عبارتند از: اول، علم و معرفت؛ دوم، اثر و نتیجه؛ سوم،نبودن ضرر و مترتب نشدن مفسده بر آن؛ و چهارم، اصرار متخلف بر انجام آن. ثانیاً در صورتی که انسان قدرت امر به معروف و نهی از منکر را نداشته باشد. تکلیفی در این خصوص ندارد.

ثالثاً امر به معروف و نهی از منکر از جهاتی قلمروی گسترده‌تر دارد، زیرا علاوه بر امر به معروف و نهی از منکر زبانی، امر به معروف یدی و عملی نیز وجود دارد که برخی آن را به استفاده از زور تعبیر کرده‌اند و آن را مشروط به اذن حاکم کرده‌اند.

به علاوه امر به معروف و نهی از منکر، مقید به معنای معروف و منکر است و مؤید آزادی بیان در غیر این موارد نیست؛ اگرچه شخص با دید خود، کاری و سخنی را نیکو بپندارد و بخواهد آن را بیان کند.

۳ـ آزادی جدل در امر دین و دعوت به مناظره و گفتگو

یکی از پایه‌های اساسی در «ادب اختلاف» گفتگو به شیوهٔ نکوست. اگر خود اصطلاح و تعبیر قرآنی به‌کار بریم «جدل به شیوهٔ احسن» همان شیوه‌ای است که خداوند در کتابش مؤمنین را به آن امر می‌فرماید:

﴿أُدْعُ إِلىٰ سَبِيلِ رِبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ و جادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (۱)

«به راه پروردگارت با حکمت و موعظهٔ نیکو دعوت کن و با شیوه‌ای که بهترین است با آنان مجادله کن.»

آزادی عقیده و بیان به صورت واضح در قضیهٔ جدال ظاهر شده است. جدل در قرآن به دو نوع آمده است: «جدل بالحسنی» برای بیان حق و «جدل باطل» برای رد حق.

بیشترین جدلهای قرآن در امر دین، اعتقاد و گفتگو در امر سیاست و امور زندگی آن جهانی وارد شده است.

جدل به حق به صورتهای مختلف و برای اهداف متفاوت در قرآن آمده است. بیشتر این جدلها راجع است به دعوت به ایمان به خدا و یگانگی حق؛ امری که بر زبان تمامی پیامبران در برابر کافرین جاری شده است. آیات زیر مؤید بحث است:

﴿أُعْبُدُوا اللهَ مَالَكُمْ مِنْ إِلٰهٍ غَيْرُه﴾ (۲)

«خداوند را پرستش کنید و غیر از او معبود دیگری ندارید.»

﴿قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (۳)

«ای نوح، با ما جدال کردی و زیاده‌روی کردی در این جدال اگر از راستگویانی آنچه وعده می‌دهید یا می‌ترسانی بیار.»

و یا در برخورد با پیامبر، کفار مکه در برابر او به شیوه‌های عاجزانه‌تری توسل جستند.

۱ـ نحل، ۱۲۵. ۲ـ اعراف، ۵۹.

۳ـ هود، ۳۲.

﴿وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهٰذَا الْقُرآنِ و الْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾(۱)

«و کسانی که کفر ورزیدند گفتند به این قرآن گوش نکنید حرفهای پراکنده و لهو و لعب بیان کنید تا غالب شوید.»

در سنت نبوی شاهد هستیم که چه بسیار خوله، دختر ثعلبه، با رسول خدا در این مسأله سخن می‌گوید و در خصوص همسرش با وی مجادله می‌کند.

این جدلها و گفتگوها بارها بین خداوند و رسولش و خداوند و ملائکه اتفاق افتاده و اساساً داستان حضرت ابراهیم در این خصوص معروف است.

مطابق آیات قرآنی زیر حضرت ابراهیم از خداوند خواست تا خود را به وی نشان دهد:

﴿وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتىٰ قَالَ أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلىٰ وَلٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾(۲)

«و آنگاه که ابراهیم گفت: چگونه مردگان را زنده می‌کنید؟ گفت: مگر ایمان نداری؟ گفت: چرا! ولی می‌خواهم قلبم مطمئن شود.»

یا نظیر این محاوره را در خصوص قوم لوط شاهدیم:

﴿فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ و جَاءَتْهُ الْبُشْرىٰ يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾(۳)

«چون ابراهیم را وحشت از دل برفت و مژده به او رسید آن حال برای خلاص قوم لوط با ما به گفتگو و التماس درآمد.»

۱ـ فصلت، ۲۶. ۲ـ بقره، ۲۶۰.

۳ـ هود، ۷۴.

اما اولین کسی که جدل باطل را آغاز کرد، ابلیس ـ لعنة الله ـ بود؛ چرا که در برابر خداوند تبارک و تعالی گردن‌کشی کرد و از سجده در برابر آدم خودداری ورزید و گفت:

﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (۱)

«گفت: من از او بهترم مرا از آتش آفریدی و او را از گل.»

این مسلک ابلیس نمونه‌ای از تکبر و سوء استفاده از آزادی اندیشه و بیان بود، چرا که وی به باطل با خداوند به جدل برخاست. جدل باطل در قرآن در چند شکل وارد می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱ـ ادامهٔ جدل و سرکشی بعد از ظهور حق:

﴿يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَ هُمْ يَنْظُرُونَ﴾ (۲)

«بعد از آنکه حق بر آنان معلوم شد، با تو دربارهٔ حق مجادله می‌کنند؛ انگار به سوی مرگ می‌روند در حالی که نگاه می‌کنند.»

۲ـ جدل برای ابطال حق:

﴿وَ مَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ و يُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ (۳)

«پیامبران را نفرستادیم مگر برای بشارت و اخطار و همواره کافران بیهوده به جدال می‌پردازند تا با جدال (باطل) و حق را نفی کردند.»

۳ـ جدل بدون استناد به دلیل و برهان:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي

۱ـ اعراف، ۱۲. ۲ـ انفال، ۶.

۳ـ کهف، ۵۶.

صُدُورِهِمْ إلاَّ كِبْرٌ مَا هُمْ بِبالِغِيهِ﴾[۱]

«همانا کسانی بدون این‌که دلیلی از سوی خداوند داشته باشند دربارهٔ آیات الهی به ستیزه‌گری و جدل می‌پردازند در سینه‌هایشان جز برترجویی چیزی نیست و هرگز هم به برتری نمی‌رسند.»

۴ـ جدل بدون علم و معرفت:

﴿و مِنَ النَّاسِ مَنْ يُجادِلُ بِغَيْرِ عِلْمٍ و لاَهُدىً و لاَكِتَابٍ مُنيرٍ﴾[۲]

«و از مردم کسانی هستند که دربارهٔ خداوند بدون آگاهی و علم و بدون اتکا به کتاب راهنما و روشنگری، مجادله می‌کنند.»

﴿لا تُجَادِلُوا أهْلَ الْكِتَابِ إلاَّ بِالَّتِي هِيَ أحْسَنُ إلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ و قُولُوا آمَنَّا بِالَّذِى أُنْزِلَ إلَيْنَا و أُنْزِلَ إلَيْكُمْ وَ إلٰهُنا وَ إلٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[۳]

«با اهل کتاب جز به بهترین شیوه مجادله مکنید، مگر به کسانی که ستم کنند بگویید به آن‌چه بر شما و ما نازل شده ایمان داریم و خدای شما و خدای ما یکی است و ما تسلیم اوییم.»

آزادی اندیشه و جدل به نیکویی، در زمینهٔ علم و دین یک ضرورت لازم بوده و عدم آن بی‌شک به انحراف و استبداد اندیشه برمی‌گردد؛ چرا که جدل، طبیعت بشر و فطرت انسانی است:

﴿وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ وَ كَانَ الْإنْسَانُ أكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً﴾[۴]

«و به راستی در این قرآن، برای مردم از هرگونه مثلی آوردیم، و [لی] انسان بیش از هر چیز سَرِ جدل دارد».

۱ـ غافر، ۵۶.
۲ـ حج، ۸.
۳ـ عنکبوت، ۴۶.
۴ـ کهف، ۵۴.

با رواج فرهنگ اندیشیدن و تفکر و بالا رفتن قوهٔ تعقل، روحیهٔ گفتگو در بین افراد جامعه گسترش می‌یابد. دنیای استدلال به مردم تحمیل می‌کند به جای توسل به تعصبات قومی و مذهبی و تندروی در برابر یکدیگر و اتخاذ موضعگیری‌های خصمانه، به ارزیابی دلایل و برهان یکدیگر پرداخته و از دانش یکدیگر بهره گیرند؛ چرا که: «همه چیز را همگان دانند و همگان هنوز از مادر زاده نشده‌اند!»

قرآن کریم در زمانی که مردم روزگار، جز تعصبات قومی و قول گذشتگان خود در مناسبات فکری و عقیدتی، چیزی نمی‌دانستند و بر مبنای آن جایگاه افراد و قبایل خود را تعیین می‌کردند و با اتکاء به اوهام و خرافات و پیروی کورکورانه از بزرگان قوم و رئیس قبایل، هرگونه عقل و اندیشه‌ای را تخطئه می‌کردند، با بیان استدلالهای محکم و قاطع آنان را به مبارزه می‌طلبد.(۱) به مشرکین، که کلام خدا و قرآن را گفته‌ها و اشعار محمد صلی الله علیه و آله و سلم می‌دانستند و شایعه می‌کردند که محمد صلی الله علیه و آله و سلم از خودش این سخنان را می‌گوید، و بین مردم پخش می‌کند، جواب می‌دهد: اگر راست می‌گویید و حرف خود را باور دارید، شما هم چند سوره مثل آن بیاورید و در این راه از هر کسی که می‌توانید طلب یاری کنید!

قرآن اساساً شیوهٔ خود را در مبارزه با عقاید دیگران بر چنین اصل و مبنایی (مجادله به نحو احسن) سازمان می‌دهد. که طبیعتاً رد اعتقادات اشتباه دیگر اقوام، نه به شیوهٔ توهین و حملهٔ افراطی، بلکه از راه دلایل منطقی و روشن، تأثیر زیادی در قوت ایمان پیروان اسلام و واداشتن پیروان سایر اقوام به تفکر و اندیشه، داشته و دارد.

خداوند به هنگام مخاطب قرار دادن یهود و نصارا کلماتی به کار می‌برد که با دلالات و اشاراتی، خود، در نزدیک کردن دلهای آنان اثر داشته است و همین تعبیرات لطیف، موجب ایمان آوردن بسیاری از اهل کتاب شد. تعبیراتی مانند

۱ـ آبتین امیری، ***آزادی اندیشه و بیان از دیدگاه قرآن***، نشر مؤلف، چاپ اول ۱۳۸۰، ص ۵۱.

﴿یا أَهْلَ الْکِتَابِ﴾ ﴿یَا أَیُّهَا الَّذِینَ أُوتُوا الْکِتَابَ﴾ را به کار برده که ثمرهٔ آن صد در صد با ثمرهٔ کلمه و کافر یا کلمات شدید دیگر، متفاوت است.

حتی قرآن مشرکین بت‌پرست را به جای اینکه ﴿یَا أَیُّهَا الْمُشْرِکُونَ﴾ مخاطب قرار دهد با ﴿أَیُّهَا النَّاسُ﴾ مخاطب قرار داده است. و در هیچ جای قرآن جز سورهٔ کافرون، مشرکین با الفاظ شرک و کفر مورد خطاب قرار نگرفته‌اند و مخاطب قرار دادن آنان در این سوره هم بی‌مناسبت نبوده است.(۱) بلکه خداوند می‌خواهد با این شیوه مشرکان بدانند، مسلمانان دیگر بار دین آنان را قبول نخواهند کرد و به خاطر این است که مشرکان از امید به برگرداندن مسلمانان از عقیدهٔ توحید، مأیوس شوند و برای تثبیت و تأکید بر عقیدهٔ توحید در این سوره یک معنا را با صیغه‌های متفاوت چند بار تکرار کرده است. اما باید متوجه این هم باشیم با وجود این قاطعیت، آخر سوره با آیه ﴿لَکُمْ دِینُکُمْ وَلِیَ دِینِ﴾(۲) ختم شده است که این خود نهایت **سماحت** و احترام در مقابل آنان را می‌رساند، زیرا برنامهٔ شرک آنان را مانند برنامهٔ اسلام، دین نام نهاده است.(۳)

۴ـ شورا و نصیحت

«گفتن این سخن کاملاً بیهوده و بی‌معنا خواهد بود که حکومت در اسلام مقید به اجرای اصل شورا است و با این وصف، آزادی اهل شورا و آزادی بیان عقیده را سلب خواهد کرد.»(۴)

به همین سان، به عهده گرفتن تکلیف قرآنی در خصوص امر به معروف و نهی از منکر، بدون آزادی بیان و آزادی تدوین و اظهار عقیده، ناممکن خواهد بود.

۱ـ یوسف قرضاوی، ***بیداری اسلام و فرهنگ اختلاف***، مترجم عمر قادری، چاپ توحید ۱۳۷۸، ص ۲۴۰، ناشر مترجم.

۲ـ کافرون، ۶.

۳ـ همان

۴ـ عبدالکریم، زیدان، **مجموعه بحوث فقیه** (بغداد: مکتبه القدس ۱۴۰۷/۱۹۸۶)، ص ۱۲۸.

دولت اسلامی باید آموزش را از طریق شورا به امت برگرداند. شورا به واسطهٔ موضوع فرمان قرآن بودن (شوری، ۳۸) همانند نماز و زکات، فریضه است.(۱) طبری شورا را یکی از عزائم الاحکام وصف می‌کند. شورا اصل بنیادی شریعت است و برای جوهر و هویت نظام حکومت اسلامی، ضروری است. ابن تیمیه به روشنی در می‌یابد که خدا به نبی خود، محمد ﷺ فرمان به مشورت با امت داده است، با وجود آنکه او از طریق وحی، پذیرندهٔ هدایت الهی بود.

بنابراین فرمان قرآن در خصوص نسلهای بعدی مسلمانان، که دیگر پیامبر نیز در میان آنان نبود و دسترسی مستقیم به وحی نیز نداشتند، بسیار مؤکدتر است. تشکیلات صوری نهادی که در آن شورا باید انجام بگیرد در قرآن یا سنت تجویز نشده است و این امر بدان معناست که امت باید برای تسهیل شورا در امر عمومی بر طبق نیازها و منافعش روشهای خودش را به کار بگیرد.

اما باید توجه داشت دربارهٔ موضوع خاصی که حکم آن در قرآن و سنت، در دسترس باشد، شورا امری زائد است و نباید اجازه داد شورا بر احکام قطعی قرآن و سنت فائق شود. جوهر این اصل عموماً مورد قبول علماست؛ اما شورا همچنان می‌تواند برای تعیین و تأویل و فهم درست احکام و روشهای شایسته برای اجرای آنها مؤثر باشد.

خداوند می‌فرماید:

﴿و الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ و أَقَامُوا الصَّلٰوةَ و أَمْرُهُمْ شُورىٰ بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾.(۲)

«و کسانی که پاسخ پروردگارشان را اجابت کردند و نماز گزاردند و با شوری کار خویش را پیش بردند و از روزیشان صدقه دادند.»

۱ـ محمدهاشم کمالی، ***آزادی بیان در اسلام***، نشر قصیده‌سرا، مترجم محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول ۱۳۸۱، ص ۶۹.

۲ـ شوری، ۳۸.

در سورهٔ آل‌عمران امر به مشورت کردن به صورت صریح‌تری آمده و وجوب آن آشکارتر است:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللهِ لِنْتَ لَهُمْ ولَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ و اسْتَغْفِرْ لَهُمْ و شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾(۱)

«پس به [برکت] رحمت الهی، با آنان نرمخو [و پرمهر] شدی؛ و اگر تندخو و سختدل بودی، قطعاً از پیرامون تو پراکنده می‌شدند، پس از آنان درگذر و برایشان آمرزش بخواه و در کارها با آنان مشورت کن و چون تصمیم گرفتی بر خدا توکل کن، زیرا خدا توکل کنندگان را دوست می‌دارد»

موظف شدن مسئولان به مشورت با مردم موجب پرهیز از استبداد، ایجاد زمینهٔ انتقاد منطقی، احترام به نظرات مردم، استفاده از مشارکت فکری مردم و پرهیز از تحمیل و فشار بر آنان خواهد شد.(۲)

اجرای این اصل قرآنی ـ همان‌گونه که بدان اشاره شد ـ بدون وجود آزادی‌بیان امکان‌پذیر نخواهد بود. فقها در خصوص این مسئله که آیا تصمیم مجلس شورا، رئیس دولت را ملزم به اجرای آن می‌کند یا رئیس دولت آزاد است با تصمیمات حاصل از شورا مخالف باشد یا حتی آنها را یک جانبه رد کند، اختلاف نظر دارند.

مشکل شورا به عنوان یک اصل حقوق اساسی (به حکم مفهوم و دلیل آن در قرآن و روند اجرایی‌اش در تاریخ) در واقع گسترده و الزام‌آور نیست.

البته سخن درستی است که مشارکت مردم در حکومت و مسئولیت حاکمان در برابر مردم، باید به عنوان دو اصل حقوق اساسیِ الزام‌آور تلقی شود؛ ولی این بدان معنی نیست که درگذشته نیز چنین اصولی حکمفرما بوده است.

۱ـ آل عمران، ۱۵۹.

۲ـ رضا، استادی، **شوری در قرآن و حدیث**، انتشارات هجرت، ۱۳۶۰.

به هر حال با توجه به نقش دینی پیامبر ﷺ و نحوهٔ ارتباط آن حضرت با پیروان خود، تصور نمی‌رود که او موظف به مشورت با اصحاب و مجبور به پذیرش آن بوده باشد. و اگر گاهی موظف به مشورت با اصحاب بوده است، در حقیقت این التزام [و وظیفه] در مقابل خداوند بوده است و نه در برابر پیروان خود. در این صورت، شورا یک مسئلهٔ دینی و اخلاقی است، نه یک مسئلهٔ ماهیتاً حقوقی و حقوق اساسی.(۱)

در واقع، در هیچ زمانی مقررات یا مکانیسم اجرایی لازم برای مشورت و نیز هیچ پیامد و یا مجازات برای عدم مشورت حاکم با رعیت یا عدم عمل به نتیجهٔ مشورت، ذکر نشده و وجود نداشته است.

نصیحت که به معنای تذکرات صادقانه و دوستانه است در اسلام مورد تأکید قرار گرفته به اندازه‌ای که پیامبرانی همچون نوح و صالح هدف از بعثت خویش را از سوی خداوند، نصیحت اعلام می‌کنند. ابراز نصیحت آن چنان در ادیان الهی و به خصوص در اسلام مورد توجه قرار گرفته است که جوهرهٔ دین را نصیحت دانسته‌اند و در حدیثی به نقل از پیامبر تصریح شده است: «**الدین النصیحه، قلنا لمن یا رسول الله، قال لله و لکتابه و لنبیه و لائمة المسلمین و عامتهم**».(۲) نصیحت برای خدا و کتاب او و پیامبرش به معنای ایمان داشتن به آنها و ابراز نصیحت به خاطر آنها است و نصیحت برای مدیران و مسئولین امت اسلامی و کل اعضاء جامعه به معنای مساعدت آنان در اصلاح امور و ابراز مشورت در جهت بهبود اوضاع و رفع پلیدیها است.(۳)

۱ـ ***نواندیشی دینی و حقوق بشر***، عبدالله احمد نعیم، ترجمه حسینعلی نوریها، نشر فرهنگ و اندیشه، چاپ ۸۱، ص ۱۸۷.

۲ـ اسماعیل بخاری، کتاب الایمان، بیروت، دارالاحیاء، ۱۴۰۷ ق، ص ۲۳.

۳ـ ناصر کاتوزیان و همکاران، ***آزادی اندیشه و بیان***، انتشارات دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، چاپ ۸۲، ص ۵۴.

در تعبیر قرآنی میان موعظه و مجادله فرق و تفاوت قائل شده است. در موعظه، به حسنه (نیکو) بودن آن اکتفا شده است، اما در جدال به شیوهٔ حسنه اکتفا نشده است؛ بلکه خداوند برای آن شیوهٔ احسن (نیکوتر) را می‌خواهد. بدین معنی که هرگاه در مجادله دو شیوه داشتیم یکی نیکو و یکی نیکوتر، باید حتماً روش نیکوتر باز گیریم. سِر این تفاوت در شیوهٔ موعظه و مجادله در این نهفته است که معمولاً، موعظه در میان کسانی است که با هم موافق‌اند و همگی پایبند به یک مبدأ و تفکر می‌باشند و جز موعظه‌ای که آنان را پند دهد و دلشان را نرم کرده و زنگارهای آن را از بین ببرد و عزم و ارادهٔ ایشان را قوی گرداند، احتیاج به چیز دیگری ندارند؛ اما معمولاً مجادله میان دو دسته روی می‌دهد که در یک مسئله با هم مخالفند و هر دسته می‌خواهد ادعای خود را ثابت کند و گاهی اوقات در صورت عدم رعایت ادب مجادله و منازعه، دو طرف دچار قساوت قلب شده و در برابر یکدیگر متوسل به خشونت و سخت‌گیری می‌شوند.

نصیحت مسئولین در زمینه‌های سیاسی می‌باید در راه به رسمیت ساختن آزادی بیان باشد و بدون آن، این امر محقق نمی‌شود.

مبحث دوم: هنر از دیدگاه اسلام (جلوه‌ای از آزادی بیان)

آیا اسلام زندگی و جامعه‌ای را تبلیغ می‌کند که در آن هیچ لبی اجازهٔ خندیدن و هیچ قلبی اجازهٔ مسرور بودن و هیچ گوشی اجازهٔ شنیدن ندارد و زیبایی در هر موقعیتی که باشد و تحت تأثیر زیبایی قرارگرفتن به هر شیوه‌ای را حرام می‌پندارد؟ قرضاوی به سؤالات بالا جواب منفی می‌دهد و آن را در دین خداوند بدون پایه و اساس می‌داند.[۱]

۱ـ یوسف قرضاوی، *هنر از دیدگاه اسلام*، مترجم فرزاد میرزایی، نشر احسان ۱۳۸۰، ص ۱۱.

در گسترهٔ اندیشهٔ اسلامی دربارهٔ دیدگاه اسلام نسبت به هنر (جلوه‌ای از آزادی بیان) هنرهای شنیداری: آواز، موسیقی و ... و هنرهای تجسمی: نقاشی، مجسمه‌سازی، صورتگری و ... مجادله‌ای شدید صورت گرفته است. خانه‌هایی یافت می‌شود که در آن آواز و ترانه در آنها ممنوع بوده و عکسها از در و دیوارها منتزع شده و مجسمه‌هایی که به بهانهٔ بت‌پرستی نابود گردیدند.

ابوالاعلی مودودی جاهلیت را در سه حوزه مطرح می‌کند: الحاد، شرک (در شکل قدیم و جدید) و سنت صوفیانه. او معتقد است که این سه پدیده (در پوشش اسلامی) و بلافاصله پس از عصر خلافت (خلفای راشدین) وارد اسلام شدند و شروع به پراکندن سموم خود در اسلام کردند، تا اینکه سرانجام به تعبیر مودودی: «مخلوطی از فلسفه، ادب، علوم یونان، ایرانی و هندی در خاک اسلام پدید آمد. و این سرآغاز اختلاف نظر میان مسلمانان بود. عقاید اعتزالی و گرایشهای تشکیکی و الحادی پیدایش یافتند. البته پیش از همه و در رأس تمام اینها میل به تفرقه و اختلاف در زمینهٔ اصول اعتقادی پدید آمد و به پیدایش فرقه‌ها و نحله‌های فکری جدید منجر شد. علاوه بر اینها هنرهایی چون رقص، موسیقی و نقاشی (که جملگی غیر اسلامی‌اند) در میان مسلمانان ترویج یافت، در حالی که تمام اینها هنرهای قبیح بودند.»(۱)

بسیاری از جوانان وابسته به جماعت اسلامی، موسیقی و آواز و هنر را به هر شکلی حرام می‌شمارند و جلوه‌های نمایشی این دو را نوعی لهو و مکروه می‌دانند. اما بزرگان وابسته به جناح میانه‌رو [تقسیم‌بندی گروههای اسلامی به میانه‌رو و تندرو از دیدگاه ابوزید] معتقدند که اسلام، مخالف هنر و ادب نوین نمی‌باشد و تحریم، تنها ناظر به آن هنرهایی است که غرایز را تحریک می‌کنند و

۱ـ به نقل از نصر حامد ابوزید، ***نقد گفتمان دینی***، ترجمهٔ اشکوری و جواهر کلام، انتشارات یادآوران چاپ ۱۳۸۳، ص ۱۱۸.

تنها بر بعد غریزی انسان تأکید دارند. منتقدین حوزهٔ ادب و هنر [دستهٔ اول] با بخشی از این اعتقاد، که به تحریک غرایز منجر و مربوط می‌شوند، توافق دارند ولی آنان ادبیات و هنر را از این دست نمی‌شمارند؛ زیرا تقویت جنبهٔ احساسی انسان نیز نمی‌تواند معیاری برای داوری دربارهٔ هنر باشد، چرا که در واقع این معیار به نفی تمامی هنرهای زیبا منجر می‌شود و نتیجه‌اش تحریمی است که از آن سوی بام، سرازیر می‌شود؛ همچنان که هنرها در کارکرد زیباشناختی خود، همه بر تحریک و تأثیر حسی تأکید دارند. اگر در کلیت گفتمان دینی، هنرهای تجسمی و همچنین آواز و موسیقی به دلیل اصرار بر تمسک لفظی به متون دینی که نقش دستهٔ دوم دارند، با مشکل عملی روبه‌رو هستند، اما در مورد هنر و ادبیات، آن هم در گفتمانی که همواره ادعا می‌کند که متن [قرآن] خود بر معجزه‌ای ادبی بنا شده است، نباید این مشکل مجال بروز داشته باشد. با این حال گفتمان دینیِ سنتی با ادبیات، نزاع بی‌پایانی داشته؛ هنری که هرگز نمی‌توان گفت منظور و مراد آن تحریک غرایز است یا مخاطب قرار دادن جوانب مادی!؟[۱] آخرین ودر عین حال قدیمی‌ترین این نزاع‌ها نزاعی است که این گفتمان با رمان ***اولاد حارتنا***[۲] اثر نجیب محفوظ در انداخت؛ رمانی که بیش از چهل سال است که در مصر توقیف و ممنوع‌الانتشار است. پس از اینکه نویسندهٔ کتاب، برندهٔ جایزهٔ ادبی نوبل شد و کمیتهٔ جایزه دهنده تصمیم به گرامی‌داشت کتابِ مورد نظر گرفت، برخی امیدوار بودند که الازهر در تصمیم خود مبنی بر تحریم و نیز عدم انتشار کتاب تجدیدنظر کند؛ ولی فریاد اعتراض‌آمیز میانه‌روها برخاست و محمد غزالی در ستون خود در روزنامهٔ ***الشعب***، تحت عنوان این است دین ما،[۳] از قرآن شاهد و مثال آورد و معترضان را به حکم‌الازهر چنین تهدید کرد:

۱ـ همان، ص ۷۲.

۲ـ بچه‌های محلهٔ ما.

۳ـ هذا دیننا.

«این دین ماست که قرآن در رویارویی با مخالفان می‌گوید: ﴿و إنْ عُدْتم عُدْنا﴾[1]: *«اگر شما به عصیان و ستمگری برگردید، ما هم به عقوبت و مجازات شما برمی‌گردیم.»*»

۱ـ سرود و موسیقی و رقص

«گروهی از مردم به هر نوع موسیقی گوش می‌دهند و ادعا می‌کنند که چنین کاری حلال است و جزو همان طیباتی است که خداوند به بندگانش مباح کرده است. بعضی دیگر هنگام شنیدن ترانه‌ای یا رادیو را خاموش می‌کنند و یا گوششان را می‌گیرند و می‌گویند: ترانه نوای شیطان و سخن بیهوده است و آدمی را از یاد خدا و نماز باز می‌دارد، بویژه هنگامی که خواننده زن باشد.» لذا نزد آنان صدای زن عورت است چه برسد به زمانی که به صورت ترانه باشد! و در این‌باره به آیات و احادیث و گفته‌های علما استدلال می‌کنند. بعضی از آنان هر نوع موسیقی را مردود پنداشته و حتی موسیقی پیش از آغاز خبر را رد می‌کنند.

گروه سوم در میانهٔ این دو گروه قرار دارند. گاهی به سوی گروه اول و گاهی به سوی گروه دوم تمایل پیدا می‌کنند و منتظر نظری قاطع مانده‌اند. علمای اسلامی اتفاق‌نظر دارند که هر ترانه‌ای که متضمن کاری زشت و یا مشوق گناه باشد، حرام است، چراکه ترانه همان سخن گفتن است؛ لذا خوب آن حلال و زشت آن حرام است و هر سخنی که مشتمل بر حرامی باشد حرام است؛ چه برسد به اینکه زن و آهنگ و تأثیر با هم جمع شوند. همچنین اتفاق دارند ـ که بجز موارد مذکور ـ ترانه‌خوانی بدون تشویق به گناه و بدون آلت موسیقیایی ـ البته در مواقع مشروع ـ سرور و شادی، عروسی، بازگشت شخص غایب، روزهای عید... و غیره، مباح است؛ البته به شرطی که خوانندهٔ زن در حضور بیگانه نخواند.

۱ـ اسراء، ۸.

اما در غیر اینها اختلاف آشکاری وجود دارد؛ بعضی از آنان هرگونه ترانهٔ با موسیقی یا بدون موسیقی حرام و شق دوم یعنی بدون موسیقی را حلال دانسته‌اند. بعضی از آنها را به طور مطلق ـ با موسیقی و بدون موسیقی ـ حرام دانسته‌اند و چه بسا ارتکاب آن را گناه کبیره دانسته‌اند.»[۱]

«زمانی که پیامبر خدا ﷺ از مکه هجرت کرد و به مدینه وارد شدند وقتی شتر حامل پیامبر رو به روی منزل ابوایوب انصاری ـ از بنی مالک بن نجار ـ زانو زد، دختران بنی نجار دف‌زنان از خانه‌هایشان به در آمدند و چنین می‌خواندند:

نحن جوار من بنی النجار   یا حبّذا محمد مِن جار[۲]

پیامبر فرمود: «دوستم دارید؟»

گفتند: آری! ای پیامبر خدا!

فرمود: خداوند بهتر می‌داند که من نیز از دل شما را دوست دارم.

در یکی از روایت‌ها چنین آمده است که ابوبکر صدیق ﷺ که یار او در این هجرت بود، خواست تا دختران را از آوازخوانی باز دارد، ولی پیامبر به او فرمود: «ای ابوبکر! رهایشان بگذار تا یهود بدانند که دینمان باز و گشوده است.»[۳]

دلایل طرفداران تحریم ترانه و موسیقی و رقص

طرفداران تحریم به روایتی که از ابن مسعود و ابن عباس و بعضی از صحابه روایت شده، استناد می‌کنند و مدعی‌اند که آنان ترانه را با استناد به این قول پروردگار حرام می‌دانند:

۱ـ یوسف قرضاوی، همان ص ۳۵.

۲ـ ما دختران بنی نجاریم / محمد ﷺ چه نیکو همسایه است.

۳ـ محمد عماره، *اسلام و هنرهای زیبا*، مترجم مجید احمدی، نشر احسان، چاپ اول، سال ۸۱، ص ۵۱.

﴿و مِنَ النَّاسِ مَنْ یَشْتَرِی لَهْوَ الْحَدِیثِ لِیُضِلَّ عَنْ سَبِیلِ اللّهِ بِغَیْرِ عِلْمٍ و یَتَّخِذَها هُزُواً، أُولٰئِکَ لَهُمْ عَذابٌ مُهِینٌ﴾(۱)

«در میان مردم کسانی‌هستند که خریدار سخنان پوچ‌ویاوه‌اند تا با چنین‌سخنانی [بندگان خدا را] جاهلانه از راه خدا منحرف سازند و آن را مسخره کنند، آنان عذاب خوار و رسواکننده‌ای دارند.»

طرفداران تحریم عبارت «لهو الحدیث» را به ترانه تفسیر کرده‌اند.

از این احادیث، از عایشه رضی‌الله‌عنها روایت کرده‌اند که در این حدیث می‌فرماید: پیامبر خدا فرموده است:

«خداوند (آواز) آوازخوان زن، داد و ستدش، قیمتش، آموزش و گوش دادن به او را حرام کرده است.»

امام اِبن حزم اَندُلُسی همهٔ این روایت را نقد و بررسی کرده و راویانشان را از صافی قواعد جرح و تعدیل گذرانده و سرانجام به این نتیجه رسیده که همگی این احادیث مجعولند. و بیان داشته است: «هیچ چیزی از اینها صحیح نیست و همگی موضوعند.»(۲)

طرفداران تحریم به این آیه که در مدح افراد مؤمن آورده است استناد کرده‌اند:

﴿و إذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أعْرَضُوا عَنْهُ﴾(۳)

«و هنگامی که یاوه بشنوند از آن روی گردانند...»

می‌گویند ترانه جزو امور بیهوده و لغو است، لذا اعراض از آن واجب است.

حدیث محمد بن حنیفه از علی بن ابی‌طالب ؑ از پیامبر خدا ﷺ که فرموده است: «هرگاه امتم پانزده عمل را انجام دهند، به بدبختی دچار

۱ـ همان منبع، ص ۵۳.
۲ـ همان منبع، ص ۵۳
۳ـ قصص، ۵۵.

خواهند شد. از جملهٔ این کارها به کارگیری زنان آوازخوان و سازهای موسیقی است.»

حدیث سالم بن مسکین از پیرمردی که ابن مسعود را دیده که گفته است: «آواز نفاق را در قلب می‌رویاند.»

از راویان این حدیث پیرمردی است که نه نامی دارد و نه کسی او را می‌شناسد. و به احادیثی چند نیز استناد می‌کنند، از آن جمله: «هر لهوی که از سوی فرد مؤمن انجام شود، باطل است؛ مگر در سه مورد: شوخی مرد با اهل خانواده‌اش، تربیت اسبش، و تیراندازی، لذا ترانه در اینجا نیامده است و خارج از این سه می‌باشد.»

«قومی از امت من خواهند آمد که زنا را حلال می‌کنند و پارچهٔ حریر و شراب و ترانه‌ها را مباح می‌دانند.»(۱)

روایاتی از نافع آمده است: «اینکه ابن عمر وقتی صدای فلوت یک چوپان را شنید انگشتانش را بر دو گوشش گذاشت و مرکبش را از آن راه برگرداند و گفت: ای نافع! آیا می‌شنوی؟ نافع می‌گوید: من پاسخ دادم، آری! صدا ادامه داشت تا اینکه گفتم: حالا خیر. سپس ابن عمر دستش را از روی گوشش برداشت و مرکبش را به سوی راه اصلی برگرداند و گفت: رسول الله ﷺ را دیدم در حالی که صدای فلوت چوپانی را می‌شنید چنین کرد.»(۲)

دلایل طرفداران جواز

(مواردی از این جواز قبلاً بیان گردید) دربارهٔ موسیقی و رقص، از عایشه روایت کرده‌اند که فرموده است: «پیامبر خدا به خانه بازآمد و نزدم دو دختر بودند

۱ـ بخاری آن را روایت کرده است.

۲ـ احمد، ابوداود و ابن‌ماجه آن را روایت کرده‌اند.

که سرود جنگ بُعاث را به آواز می‌خواندند، بر رختخواب دراز کشید و صورتش را برگرداند؛ در این لحظه ابوبکر وارد خانه شد و بر من خشم گرفت و فریاد زد: نوای شیطان در حضور پیامبر خدا؟! پیامبر خدا به او رو کرد و فرمود: «آزادشان بگذارید» چون ابوبکر غافل شد به آن دو اشاره کردم از خانه بیرون رفتند.»[۱]

همچنین از عایشه در ادامهٔ حدیث مزبور، سخنی است که رویداد دیگری را در سنت ـ عملی دیگر مربوط به همین موضوع است ـ روایت می‌کند: «روز عید بود و سپاهیان حبشی با سپر و نیزه در مسجد بازی می‌کردند. پیامبر خدا به من فرمود: «دوست داری تماشا کنی؟ گفتم آری! پس مرا پشت سر خود ایستاند، طوری که گونه‌ام بر گونه‌اش خورد و با لباسش مرا پوشانده بود. من به حبشیان که بازی می‌کردند، نگاه می‌کردم. چون عمر ﷺ مانع آنان شد پیامبر فرمود: «راحت باشید بنی ارفده! به بازیتان ادامه دهید بنی ارفده».

در اینجا هم از سنت عملی یاد می‌شود که بازی (نمایش) همراه با آواز و پایکوبی (رقص) را تأیید می‌کند.

بخاری و احمد از عایشه روایت می‌کنند که وی عروسی را به خانهٔ مردی انصاری فرستاد. پیامبر ﷺ از او پرسید: «ای عایشه! آیا به پایکوبی می‌پرداختند؟ چون انصار پایکوبی را دوست دارند.»

ابن‌ماجه از ابن عباس روایت می‌کند: «عایشه یکی از نزدیکانش را به عقد یکی از انصار درآورد. پیامبر از او پرسید: دخترت را همراهی کردی؟ گفتند: آری! فرمود: انصار قومی غزل دوستند، کاشکی کسی را با او می‌فرستادید تا بگوید: «ما بر شما آمده‌ایم ما بر شما آمده‌ایم ـ پس درود ما بر شما و درود شما بر ما.» این حدیث دلالت بر رعایت عرف اقوام گوناگون و ویژگیهای مزاجی آنان دارد و اینکه نباید شخص، مزاج خویش را بر همه تحمیل کند.

۱ـ بخاری، مسلم و ابن ماجه آن را روایت کرده‌اند.

مصداق بارز عرف اقوام، رقص و پایکوبی مردم کردستان که تقریباً حدود چهل تا چهل و پنج نوع حرکت موزون، که هر نوع پیام خاصی با خود دارد، رنجها و مصیبتها و شادیها و بزمها و رزمها را به قالب رقص درآورده و به نمایش می‌گذارند.

نسائی و حاکم از عاصر بن سعد روایت کرده‌اند که گفت: «در یک عروسی بر قرضه بن کعب و ابومسعود انصاری داخل شدم، در آن هنگام چند کنیز ترانه می‌خواند. من گفتم: ای صحابی رسول خدا! ای اهل بدر! آیا چنین کارهایی در حضور شما انجام می‌شود؟! پاسخ گفتند: اگر می‌خواهی بنشین و تو هم با ما گوش بده و اگر خواستی برو، چرا که به مادر عروس، رخصت لهو داده شده است.»

همچنین طرفداران جواز به این آیه استناد کرده‌اند: «هنگامی که تجارت یا سرگرمی‌ای را دیدند از پیرامون تو پراکنده شدند و تو را ایستاده رها کردند! بگو آنچه در پیش خداست، بهتر از سرگرمی و بازرگانی است و خدا بهترین روزی رسان است.»(۱)

در این آیه خداوند، لهو را با تجارت آورده است ـ و تجارت یقیناً حلال است ـ و هیچ کدام از این دو را مذموم نداشته، مگر به خاطر بی‌توجهی صحابه در هنگام آمدن قافله و دف زدن به خاطر آن و غافل ماندن از خطبهٔ پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و او را ایستاده رها کردن!

نصر حامد ابوزید می‌گوید: «عدم تفکیک بین امر تاریخی و امر دائمی مستمر در دلالت متون دینی و شأن نزول آن از جمله آیهٔ **«لهو الحدیث»** (مورداستناد قائلان به تحریم) منجر به معرفی شدن اسلام به عنوان دشمن هنر و ادبیات می‌گردد.»(۲)

۱ـ جمعه، ۱۱.

۲ـ ***نقد گفتمان دینی***، نصر، حامد ابوزید، ص ۲۸۶.

امام مالک آواز را حرام می‌داند در حالی که ابراهیم بن سعد زهری، قاضی مدینه و محدث آن، در آن اشکالی نمی‌بیند. و حتی می‌توان دریافت که به چه سبب امام مالک آواز را حرام کرده است و چگونه تحریمش مربوط به مطلق آواز و هر نوعی از آن نبوده است، بلکه تحریمش تنها به نوع مبتذل و هرزهٔ آن است که در عصر او در مدینه شیوع یافته بود. و همین حالت را در موضع امام شافعی می‌بینیم. از او نقل کرده‌اند که آواز را مکروه شبه باطل می‌دانست. ابن تیمیه فتوای شافعی را دربارهٔ نوعی از آواز به نام «تغبیر» می‌داند که زنادقه آن را در بغداد پدید آوردند تا مردم را از قرآن باز دارند.(۱)

از امام احمد دربارهٔ آواز، سه روایت نقل کرده‌اند: حرام، مکروه و حلال.

امام غزالی در جواب کسی که گفته بود ترانه لهو و لعب است، پاسخ داد: همین طور است، بلکه همهٔ دنیا لهو و لعب است و هرگونه بازی با زن لهو است، مگر همخوابگی که سبب وجود فرزند است. و همچنین مزاحی که در آن فحش نباشد، حلال است. بر این اساس من می‌گویم: لهو، طراوت‌بخش قلب است و سنگینی‌های اندیشه را می‌کاهد و قلبها چنانچه از طراوات دور شوند، کور گردند. پس موسیقی درمان قلبی است که از بیماری خستگی و ملال رنج می‌برد، لذا مباح است.(۲)

ابودرداء گفت: «من چندان به لهو می‌گرایم تا نفس من بر حق قوی‌تر گردد.» قرضاوی می‌گوید: چیزهایی هستند که هر شنونده‌ای می‌تواند در آنها خود مفتی و فقیه باشد؛ اگر ترانه یا گونهٔ خاصی از آن، غریزهٔ وی را تحریک کند و وی را مفتون سازد و وی را در تخیلات واهی سوق دهد و جنبهٔ حیوانی‌اش را بر جنبهٔ روحانی بشوراند، بر او لازم است از آن دوری گزیند و روزنه‌ای را که از

۱ـ محمد عماره، همان، ص ۵۸.

۲ـ محمد غزالی، ***کیمیای سعادت***، جلد اول به کوشش حسین خدیوجم، جلد اول، چاپ ششم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۷۴، ص ۴۷۷.

خلال آن باد فتنه بر دین و قلب و روحش می‌وزد، ببندد و آرام گیرد و سلامت یابد.[۱]

۲ـ هنرهای تجسمی (تزیین و صورتگری و زیباسازی)

قرآن کریم مطلقاً و به طور کلی در برابر تصویر جانداران موضع خصمانه‌ای نگرفته است، بلکه حکمشان را وابسته به اهداف، مقاصد و نتایجی می‌داند که از ایجادشان در نظر گرفته است.

قرآن به صراحت در سه جا دربارهٔ «تماثیل» (مجسمه‌ها) ـ سخن گفته است: در جای نخست آن را مردود و حرام دانسته است و در دومی آن را جزو نعمتهای الهی به انسان برشمرده است و در سومی آن را معجزهٔ یکی از پیامبران الهی دانسته است.[۲] اول، در موضع ذم و انکار و آن از زبان ابراهیم خلیل علیه‌السلام است، هنگامی که قومش آن تمثال‌ها را به عنوان بت تلقی کردند و به صورت إلهه پرستش کردند؛ لذا ابراهیم این عمل را زشت دانست و گفت: «این مجسمه‌هایی که شما دائماً به عبادتشان مشغولید چیستند؟ گفتند: ما پدران خویش را دیده‌ایم که اینها را پرستش می‌کردند.»[۳] دوم، قرآن آن را به عنوان منت و نعمتی بر سلیمان علیه‌السلام ذکر کرده است، هنگامی که باد را بر او مسخر کرد و جن را در اختیار او نهاد تا پیش رویش کار کنند: «آنان هرچه سلیمان می‌خواست برایش درست می‌کردند؛ از قبیل پرستشگاههای عظیم، مجسمه‌ها، ظرفهای بزرگ غذاخوری همانند حوضها و دیگهای ثابت. ای دودمان داوود! سپاسگذاری کنید!»[۴] سومین جایی که در آن قرآن کریم از مجسمهٔ جانداران بحث کرده است، همان جایی است که در آن دربارهٔ معجزات پیامبر خدا، عیسی علیه‌السلام سخن گفته است:

۱ـ یوسف قرضاوی، ***هنر از دیدگاه اسلام***، مترجم فرزاد میرزایی، ص ۶۷.
۲ـ محمد عماره، همان، ص ۱۱۷.
۳ـ انبیاء، ۵۲ـ۵۳.
۴ـ سباء، ۱۳.

«به او کتاب و حکمت و تورات و انجیل می‌آموزد و او را فرستاده‌ای به سوی بنی اسرائیل (می‌گرداند با این پیام که) بی‌شک من (از سوی) پروردگارتان نشانه‌ای برایتان آورده‌ام. همانا من برایتان از گِل همچون شکل پرنده می‌سازم سپس در آن می‌دمم و به حکم خداوند پرنده می‌گردد.»(۱) در اینجا چون تمثیل در مظان شرک نیست و خطری هم متوجه توحید نیست، نشانه‌ای از نشانه‌های خداوند و نعمتی از نعمت‌های الهی به عیسی علیه‌السلام به شمار آمده است.

بنابراین قرآن در قبال تصویر و مجسمهٔ جاندارن موضعی یکسان و عمومی ندارد؛ لذا در جایی که برای شرک جلی یا خفی به خداوند باشد، حرام است و نابودیش واجب، که انسان باید در پی آن باشد، و در غیر این صورت از آن به عنوان راهی برای ارتقای احساس، زیبایی زندگی، حفظ و تهذیب ارزشهای پسندیده می‌توان بهره برد.

اما سنت، سرشار از احادیث صحیح بسیار است که بیشترشان صورتگری و صورتگر را نکوهش می‌کنند و بعضی از آنها در منع صورتگری و تحریم و ترهیب آن نهایت شدت و سختگیری را به کار گرفته‌اند.(۲) همچنان که پیکرنگاری یا آویزان کردنشان در خانه را کاری ناپسند می‌داند و اعلان می‌دارد: «در خانه‌ای که تصویری در آن باشد، ملائکه داخل نمی‌شوند.»

از آن جایی که هر حکمی وابسته به علت و حکمت پیدا و ناپیدای آن است، بدیهی است که حرمت مجسمه‌ها و تصاویر نیز مشروط به آن است که به عنوان همتایانی قرار گیرند که در الوهیت، ربوبیت و پرستش شریک خداوند شمرده شوند. و هرگاه این علت، منتفی گردد و چنین مظنه‌ای از بین رود، حرمت آنها نیز منتفی می‌شود و حکم اباحهٔ تصاویر و مجسمه‌ها از نو باز می‌گردد.

۱ـ آل‌عمران، ۴۹ـ۴۸.

۲ـ قرضاوی، یوسف، ***هنر از دیدگاه اسلام***، ص ۸۵.

در حدیثی که علی بن ابیطالب﵇ روایت می‌کند، پیامبرﷺ می‌فرماید: «در بهشت بازاری است که در آن داد و ستد جز تصاویر زنان و مردان نیست، هرگاه فردی تصویری بخواهد وارد آن می‌شود.»[۱]

در اینجا تصاویر بر شرک و بت‌پرستی نمی‌انجامد و از این رو حلالند و بلکه نعمتی از نعمت‌های خداوند پاک و بلند مرتبه برای بندگان نیکوکارش در بهشتِ پر نعمت است.

در حدیث ابن مسعود، که حدیث معروفی است، آمده است: «مردانی که نزد خداوند بیشترین عذاب را خواهند دید، صورتگران هستند.»[۲]

امام نووی می‌گوید: گفته‌اند که این حدیث بر کسی صدق می‌کند که تصویر را برای عبادت می‌سازد، این در حالی است که نووی از جمله سخت‌گیران دربارهٔ تحریم صورتگران و استفاده از تصاویر است.

از عایشه نقل کرده‌اند که فرمود: «روزی پیامبر به خانه باز آمد و من در حال عروسک بازی بودم، آنگاه فرمود: عایشه! این چیست؟ گفتم: اسب سلیمان! از سخنم خنده‌اش گرفت.»[۳]

همهٔ آنچه دربارهٔ صورتگری و تصاویر آمد، تنها در خصوص تصاویری است که حک یا ترسیم می‌شوند. اما تصاویر فتوگرافی، موضوع جدید است که در زمان پیامبرﷺ و عهد سلف نبوده است و جای سؤال است که آیا حکم صورتگری و صورتگران در مورد آن صدق می‌کند؟

کسانی که تحریم را به تمثالهای سایه‌دار [= مجسمه] محدود می‌کنند، در این عکسها اشکالی نمی‌بینند، بویژه اگر کامل نباشد.

۱ـ امام احمد آن را روایت کرده است.

۲ـ قرضاوی این حدیث را متفق علیه دانسته است.

۳ـ *طبقات ابن سعد*، ج ۸ ص ۴۳، چاپ دارالتحریر، قاهره.

آیا علتی که پاره‌ای از احادیث به طور قاطع آن را در عذاب صورتگران بیان کرده‌اند و آن تشبیه به آفریدگاری خداوند است، در تصاویر فتوگرافی تحقق پیدا نمی‌کند؟ و هرگاه علت از بین برود، معلول نیز چنین خواهد شد، همچنان که علمای اصول می‌گویند؟

مفتی مصر، شیخ محمد، به آن فتوی داده است: استفاده از تصاویر فتوگرافی ـ که عبارت است از نگاهداشت تصویر با وسایل مشخص صاحبان این هنر ـ با آن صورت‌نگاری حرام نسبتی ندارد؛ چرا که صورت نگاری حرام ایجاد و ساختن تصویری است که قبلاً نبوده یا ساخته نشده بود و موجود زنده‌ای را با تشبیه به آفریدگاری خداوند می‌سازد، اما در گرفتن عکس با آن ابزار چنین معنایی مستفاد نمی‌گردد. (اینکه مردمان منطقهٔ خلیج این تصاویر را عکس و صورتگر را عکاس نامیده‌اند، این نکته را تأکید می‌کند) این حکم اصلی، اما طبیعتاً موضوع تصویر در حکم حرمت و عدم حرمت مؤثر است؛ اگر موضوع تصویر، مخالف عقاید اسلامی و آداب و شرایع آن باشد، هیچ مسلمانی مخالف تحریم آن نیست.

بر این اساس صورتگری زنان لخت و نشان دادن موضع زنانه و فتنه‌انگیزی آنان، یا نقاشی و صورتگری‌شان به گونه‌ای که شهوت برانگیز باشد و غرایز را تحریک کند ـ همچنان که در پاره‌ای از روزنامه و مجلات و فیلمهای سینمایی و شبکه‌های ماهواره‌ای و سایتهای اینترنتی می‌بینیم ـ شکی در حرمت همگی آنها نیست و صورتگری و پخش آن در میان مردم حرام است؛ همچنین به کارگیری و استفاده از آنها در خانه‌ها و محلات، آویزان کردن آن به دیوار، و نیز قصد و ارادهٔ نگریستن به آن حرام است.(۱)

از جمله تصاویر ظالمان و کافران و فاسقانی که بر فرد مسلمان واجب است به خاطر خدا با آنان دشمنی کند و به خاطر خدا از آنان برائت جوید؛ پس برای

۱ـ قرضاوی، همان، ص ۹۹.

مسلمان جایز نیست که صورتگری کند، یا تصویری را برای رهبر ملحدی به کار گیرد که منکر وجود خداست، یا برای یهودی یا مسیحی‌ای که نبوت پیامبر ﷺ را انکار می‌کنند، یا برای کسی که مدعی اسلام است، اما به غیر احکام خدا حکم می کند یا فساد و فحشا را در جامعه شیوع می‌دهد.

همچنین تصاویری که شعائر و مناسک بت‌پرستی یا ادیانی را نشان می‌دهد که با اسلام همخوانی ندارد، مانند بتها و از این قبیل حرام است؛[۱] اما چنین به نظر می‌رسد که دنیای استدلالی و تجربه‌گرایی کنونی مجالی برای پرستیدن این‌گونه بتها باقی نگذاشته است.

مبحث سوم: حق آزدی بیان غیرمسلمانان در جامعهٔ اسلامی

آیا غیر مسلمان حق دارد مسلمانان را به آیین و اندیشهٔ خود بخواند؟ اغلب اندیشمندان اسلامی به استناد این امر که مسلمانان را در دینشان بافتنه مواجه می‌کند و در معرض ارتداد قرار می‌دهد این کار را ممنوع می‌دانند.

مهمترین مستندات حکم اهل ذمه، آیهٔ قرآنی ذیل می‌باشد:

«با اهل کتاب که به خداوند و روز واپسین ایمان ندارند و حرام دانستهٔ خدا و پیامبرش را حرام نمی‌گیرند و به دین حق دینداری نمی‌کنند، بجنگید تا به دست خویش و خاکسارانه جزیه بپردازند.»[۲]

مهمترین مستندات حکم کافر غیر ذمی برخی آیات قرآن کریم است:

«با مشرکان همگی بجنگید، آن چنان که آنان با همهٔ شما می‌جنگند.»[۳]

«و چون ماههای حرام به سر آمد، آنگاه مشرکان را هرجا که یافتید بکُشید و آنان را به اسارت بگیرید و محاصره‌شان کنید و همه جا در کمینشان بنشینید،

۱ـ قرضاوی، همان، ص ۱۰۰. ۲ـ توبه، آیه ۲۹.
۳ـ سورهٔ توبه، آیه ۳۶.

آنگاه اگر (از کفر) توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات پرداختند، آزادشان بگذارید که خداوند آمرزگار مهربان است.»[۱]

«با ایشان (کافران) بجنگید تا آن‌که فتنه باقی نماند و سراسر دین خدایی باشد و اگر دست بردارند، خداوند به کردارشان بیناست.»[۲]

تأمل در نمونهٔ مستندات فوق نشان می‌دهد که تلقی رایج اسلامی مستندات قابل اعتنایی در کتاب و سنت دارد.[۳]

اما برخی دیگر مانعی برای آن نمی‌بینند، مشروط بر آنکه همه به آداب عمومی گفتگو پایبند باشند؛ زیرا به رسمیت شناختن آیین یک کس برای او ضرورتاً مقتضی آن است که به وی اجازه داده شود از رهگذر آشکار ساختن خوبیهای آیین خویش و بدیهای آیینهای مخالف به دفاع از آیینی که دارد بپردازد؛ چنان که این شیوه جوهرهٔ‌کار هر مبلغ است و می‌کوشد از طریق بیان خوبیها و نقاط قوت آن‌چه دیگران را بدان می‌خواند و همچنین اشاره به بدیها یا نقاط ضعف آنچه دیگران منادی‌اش هستند، مردم را به عقیده و آیین خود متمایل سازد.

علامهٔ شهید دکتر اسماعیل فاروقی، استاد علم دین‌شناسی تطبیقی در دانشگاه تِمپل[۴] آمریکا، در جستار مهم خود دربارهٔ حقوق غیر مسلمانان در حکومت اسلامی بدان گراییده است که در حکومت اسلامی فرد ذمی (یا شهروند غیر مسلمان) حق دارد در محافل خاص فرقهٔ خود و یا در محافل عمومی، مشروط به آن‌که احساسات عمومی مسلمانان را جریحه‌دار نکند، به گسترش و تبلیغ ارزشهای هویت خویش بپردازد؛ چه هیچ نزاعی در این نیست که ذمی حق دارد در چارچوب قانونی که همگان بدان گردن نهاده‌اند و در محدوده‌ای که احساسات اکثریت را، یعنی آنان که به حق اقلیت در اظهار عقاید

۱ـ سورهٔ توبه، آیه ۵.
۲ـ سورهٔ انفال، آیه ۳۹.
۳ـ محسن کدیور، *آفتاب* شماره ۲۷، تیرماه ۸۲، حقوق بشر و روشنفکری دینی، ص ۵۴.
4- Temple

خود در آغاز احترام گذاشته‌اند، جریحه‌دار نمی‌کند، عقیده و دیدگاه خود را ابراز دارد. اگر مسلمان حق و بلکه وظیفه داشته باشد که دعوت خود را به شهروندان غیر مسلمان عرضه کند، در دیگر سو، شهروندان غیر مسلمان نیز حقّی همانند خواهند داشت و اگر در این میان ترسی بر ایمان مسلمانان باشد، آنان در برابر این ترس راهی جز آن نخواهند داشت که ایمان خویش را ژرف‌تر کنند و از رهگذر پرسش از عالمان خویش در صدد تحقق بخشیدن به این مهم برآیند.[۱]

ابوالاعلی مودودی در تبیین آزادی غیر مسلمانان دیدگاهی روشن و قطعی ارائه داده است. او می‌نویسد:

«در حکومت اسلامی، غیر مسلمانان درست همانند مسلمانان از حق آزادی ایراد سخن، نوشتن، ابراز رأی و نظر، اندیشه و برگزاری اجتماع برخوردار خواهند بود. آنان اجازه خواهند داشت در چهارچوب قانون از حکومت و کارگزارانش، حتی از رئیس حکومت انتقاد کنند. همچنین آن‌گونه که مسلمانان حق دارند مذهب و فرقه و دین آنان را نقد کنند، آنان نیز حق خواهند داشت دین اسلام را نقد کنند و از آن سو بر مسلمانان هم لازم خواهد بود، همان گونه که بر غیر مسلمانان لازم است، در نقد خود پایبند حدود قانونی باشند. آنان نیز در ستایش آیین و تبلیغ کیش خویش از آزادی کامل برخوردار خواهند بود. اگر هم مسلمانی از دین برگردد، عواقب ارتداد متوجه خود او خواهد بود و هیچ غیرمسلمانی بدین سبب مؤاخذه نخواهد شد. در حکومت اسلامی غیرمسلمانان مجبور به پذیرش عقیده یا انجام عملی بر خلاف آن‌چه خواست قلبی آنان است نخواهند شد و حق خواهند داشت کارهایی را که مطابق

۱ـ اسماعیل فاروقی، «حقوق غیر مسلمانان در دولت اسلامی» مجلهٔ **مسلمان معاصر**، شمارهٔ ۲۶.

خواست قلبی آنان است تا آنجا که با قوانین حکومت تضاد نداشته باشد، انجام دهند.»[۱]

قرآن در مورد مخالفین و یا کافرین روش متفاوتی قائل است و هیچ کس را به زور وادار به قبول دین اسلام نمی‌کند. اسلام با عدالت رفتار می‌کند و در فکر هیچ کس نباید ترور عقاید و افکار خطور بکند.[۲]

اسلام معتقد به شدت عمل نیست و هرگز تحت تأثیر شدت عمل قرار نمی‌گیرد. اسلام با افرادی که به ادیان دیگر معتقد بوده و در معتقدات خود پابرجا هستند مجادله نمی‌کند.

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (کافرون، آیهٔ ۶) یا ﴿لِي عَمَلِي و لَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ و أَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (یونس، آیهٔ ۴۱).

«ما مذهبی داریم، و شما مذهبی دارید.» «ما اعمالی داریم و شما اعمالی دارید، شما از اعمال من و من از اعمال شما بیزارم.»

اسلام یهودیان و مسیحیان را مجبور نکرد که دین خود را ترک کنند، بلکه از آنان خواست که اسلام را به حال خود بگذارند و مانع از این نشوند که کسی به دین اسلام بگرود و با کسانی که اسلام می‌آورند کاری نداشته باشند و متعرض آنان نگردند.[۳]

خداوند در سورهٔ بقره خطاب به اهل کتاب می‌فرماید:

«بگو در موضوع خدا چه جای بحث و جدال است در حالیکه او پروردگار ما و شماست و ما مسئول کار خود و شما مسئول کار خویش هستید؟! چیزیکه

۱ـ ابوالاعلی مودودی، **نظرية الاسلام و هديه فی السياسة و القانون و الدستور** (بیروت، دمشق: دارالفکر ۱۹۶۴م) ص ۳۶۱.

۲ـ محمد غزالی، **حقوق بشر، مقایسهٔ تعالیم اسلام با منشور ملل متحد**، ترجمهٔ باقر موسوی، سازمان چاپ و انتشارات محمدعلی علمی، چاپ ۱۳۷۴، ص ۱۰۷.

۳ـ همان، ص ۱۰۹.

هست مائیم تنها ملتی که خدا را به یکتایی شناخته و او را از روی خلوص پرستش می‌کنیم!» بقره، آیهٔ ۱۳۹

باز در سورهٔ آل عمران فرموده است:

«با آن کسانی که اهل کتابند و به بی سوادان بگو آیا تسلیم شدید؟ اگر پذیرفتند هدایت شدید و اگر رویگردان شدید، وظیفهٔ من رساندن پیغام است و خداوند بر بندگانش بینا است.» آل‌عمران، آیهٔ ۲۰.

همچنین می‌فرماید: «وظیفهٔ پیامبر جز رساندن پیغام نیست و خداوند بر آن‌چه که شما اظهار و یا پنهان می‌کنید واقف و دانا است.» مائده، آیه ۹۹.

اما سید قطب چنین می‌گوید:

«نظر اسلام روشن است: حق متعدد نیست، و غیر از حقیقت، بقیه همه باطل و در گمراهی به سر می‌برند و حق و باطل را نمی‌توان به هم آمیخت و یکی دانست. به هر حال بیش از دو حکم نیست. یا حکم الله است یا حکم جاهلیت! اسلام نیامده است که بر شهوات مردم، که در اندیشه‌ها یا نظامهای اجتماعی و آداب و سنن آنان متبلور است، اعم از این که در عصر اول اسلام بوده باشد یا آن‌چه بشریت امروز، در شرق یا غرب، در آن غوطه‌ور است، صحه بگذارد؛ بلکه آمده است تا این همه را ملغی کند و منسوخ سازد و زندگی بشری را بر پایهٔ دیگری بنیاد بگذارد.»(۱)

بدین ترتیب، گذشته از رابطهٔ دیالکتیکی‌ای که تاریخ، آن را از نخستین لحظهٔ نزول وحی میان اسلام و واقعیت دیده است، گفتمان دینی به این شکل، واقعیت اسلام را مخدوش می‌کند. به این ترتیب است که اسلام را هم از واقعیت و هم از تاریخ جدا می‌کند.(۲)

۱ـ سید قطب، **نشانه‌های راه**، ترجمهٔ محمود محمودی، نشر احسان، چاپ ۱۳۷۹، صص ۲۰۵ و ۲۰۶.

۲ـ نصر حامد ابوزید، **نقد گفتمان دینی**، ترجمهٔ حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، انتشارات یادآوران، چاپ ۱۳۸۳، ص ۱۱۳.

دکتر یوسف قرضاوی در یکی از مصاحبه‌هایش می‌گوید، بر آیین حق هیچ بیمی از این ناحیه نیست که در برابر دیدگان مردم و داوری آنان، همانند منظره‌های تلویزیونی، به عرصهٔ رویارویی و به میدانهای نبرد اندیشه و آراء درآید. اگر اسلام در آن روزگاران که طرفدارانش اندکی از مردمان مستضعف بوده‌اند و دشمنانش دستگاه‌های حکومتی را در اختیار داشته‌اند، توانسته باشد از خود دفاع کند، چگونه در شرایطی که به نظریهٔ راهبر زندگی عمومی و یا به تربیت و تعلیم و قانونگذاری بدل شده است از این ناحیه بر آن بیم رود؟! اگر خطری حقیقی برای اسلام وجود داشته باشد که باید از آن بیمناک بود، جمود و تحجر افکار و اندیشه‌ها و خودکامگی حکمرانان است؛ اما آزادی هم خیر و برکت است و هم یکی از اهداف بزرگ آیین اسلام ـ که با نبودش انسانیت انسان رخت بر می‌بندد و دین خدا در معرض سخت‌ترین خطرها قرار می‌گیرد.

آیا تکثیر در پرتو آن‌چه آرای مردم بدان می‌انجامد فرصتی برابر در اختیار همهٔ طرفها قرار می‌دهد یا نه؟ و آیا حکومت اسلامی به ولایت یهودیان، مسیحیان، بی‌دینان و بت‌پرستان را گردن می‌نهد و می‌پذیرد که برنامه‌های آنان در کشور اسلامی حاکم شود؟ بی‌شک همهٔ فقها و اندیشمندان و صاحب‌نظران اسلامی در عالم اندیشهٔ اسلامی (آرمانی) یک‌صدا خواهند گفت: نه! و پاسخی که به این پرسش‌ها می‌دهند نفی مطلق است؛ نگرشی که مجوز مطلق و یا محدود به حق آزادی بیان به غیر مسلمانان می‌دهد مبتنی بر این پیش فرض است که همه در اصل موضوع (حکومت اسلامی) متفق‌القول هستند و اصولاً نزاع واقعی در این زمینه نیست.

آیا مسلمانان در هر وضعیتی وظیفه دارند رودرروی اکثریت غیر مسلمان یا حتی اکثریتی مسلمان که حکومت آنان را نمی‌خواهد، آن هم در شرایطی که آزادی بیان، دعوت و تبلیغ و مشارکت سیاسی برایشان فراهم است، شمشیر برگیرند؟ به دیگر سخن اسلام گرایان، مشروعیت حکومت خود را از کجا

می‌گیرند؟ آیا صرفاً از عنوان اسلامی بودن خویش؟ اگر ما مبنای انتخاب را بپذیریم و مبنای وصیت و وصایت را رد کنیم، آیا این انتخاب مطلقاً آزاد خواهد بود و یا انتخاباتی محدود و جهت‌دار؟ این مسائل هیچکدام به اصل نظریهٔ اسلام در مورد حکومت مربوط نمی‌شود؛ چرا که همگان بر این اتفاق نظر دارند که (در یک حکومت اسلامی) حاکمیت برتر از آن شریعت است. ولایت غیر مسلمانان بر مسلمانان بویژه در کشورهایی که دارای اکثریت اسلامی هستند، جایز نیست و قدرت امت نمی‌تواند هیچ حلالی را حرام و هیچ حرامی را حلال کند.

اما عده‌ای با نگرشی نو که از دنیای سورئالیستی بیرون می‌آیند و به جهان پایین که جهان رئالیستی و واقع‌گرایی است گام می‌نهند، منطقی دیگر در پیش می‌گیرند. این منطق، منطق بایدها و بایسته‌ها نیست؛ چرا که همگان در مورد آن اتفاق دارند، بلکه منطق واقعیتهاست. منطق مصالح و مفاسد است و منطق موازنهٔ قواست. در این عرصه است که حتی هم پیمان شدن با احزاب لائیک را با هدف ایجاد نظام حکومتی غیر اسلامی اما دمکراتیک روا می‌داند؛ حکومتی که در آن همهٔ ایدئولوژی‌ها و از جمله اسلام از آزادی برخوردار باشند و مبلغان بتوانند آشکارا به سخن حق ـ که پیشتر ممنوع بوده است ـ فریاد زنند و اسلام را با بیشترین امکانی که با توجه به شرایط و اوضاع میسر است، زنده کنند و با اسلام زندگی کنند.

امروزه با گسترش ارتباطات و پیشرفتهای گسترده در وسایل ارتباط جمعی، دیگر عزلت کامل و حصار کشیدن گرداگردِ خویش در دهکدهٔ جهانی امکانپذیر نیست و نقدها و بحثهای مخالف به هر وسیلهٔ ممکن به مسلمانان خواهد رسید و در چنین شرایطی یگانه راه و یگانه پشتیبان آنان در برابر هر نقد و نظریهٔ مخالف، فراروی نهادن نقد و نظریه‌ای برتر، خردورزانه‌تر و درست‌تر خواهد بود.

بر پایهٔ این نگرش، هیچ منعی وجود ندارد که در حکومت اسلامی احزابی غیراسلامی و با رویکردهای مختلف، مشروط به وفاداری نسبت به حکومت،

تشکیل شوند و در طرح آشنایی و بازشناسی ملتها، امتها و ادیان و مذاهب یا همان طرح تمدن و فرهنگ اسلامی مشارکت جویند: «ای مردم! ما شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را ملتها و قبیله‌ها گردانیدیم تا همدیگر را بشناسید...» حجرات، آیهٔ ۱۳.

لازم به ذکر است که نگرش فوق‌الذکر شده در میان مسلمانان، نگرشی اقلی است و معتقدان به آن در میان اندیشمندان و فقهای اسلامی، معدود و محدود هستند.

مبحث چهارم: اسناد حقوق بشر اسلامی

تاکنون متجاوز از شش اعلامیه یا طرح اعلامیهٔ مربوط به حقوق بشر اسلامی از سوی شورای اسلامی اروپا، اجلاس کویت و سازمان کنفرانس اسلامی صادر شده است. این اسناد عبارتند از:

۱) اعلامیهٔ اسلامی جهانی شورای اسلامی اروپا (مصوب ۱۹۸۰ شورای اسلامی اروپا ـ لندن).

۲) اعلامیهٔ حقوق بشر شورای اسلامی اروپا (مصوب ۱۹۸۱ شورای اسلامی اروپا ـ پاریس).

۳) اعلامیهٔ اجلاس کویت (۴ دسامبر ۱۹۸۰).

از سوی سازمان کنفرانس اسلامی سه اعلامیه در رابطه با حقوق بشر منتشر شده است:

۱) طرح اعلامیهٔ حقوق‌وتکالیف اساسی انسان‌در اسلام (مصوب ۱۹۷۹ مکه).

۲) طرح سندی در رابطه با حقوق بشر در اسلام (۱۹۸۱ کنفرانس سران سازمان اسلامی، طائف).

۳) اعلامیهٔ قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام که در سال ۱۹۹۰ در نوزدهمین کنفرانس وزرای خارجهٔ کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی

در قاهره به تصویب رسید و در واقع جدیدترین و شاید بتوان گفت رسمی‌ترین اعلامیهٔ حقوق بشر اسلامی است.[۱]

۱ـ اعلامیهٔ حقوق بشر اسلامی اروپا (۹ سپتامبر ۱۹۸۱)

مادهٔ ۱۲ این اعلامیه ذیل عنوان «حق آزادی اندیشه، عقیده و بیان» مقرر می‌دارد:

الف) هر شخصی حق دارد بیندیشد و عقیده داشته باشد و اندیشه و عقیدهٔ خود را بدون دخالت و پافشاری دیگران بیان کند تا آنجایی که مقررات شرع را رعایت کند. ترویج اندیشه‌های کفرآمیز و فسادانگیز و تضعیف کنندهٔ ملت جایز نیست. قرآن کریم می‌فرماید: «البته بعد از منافقان و آنانی که در دلشان ناپاکی است و هم آنانی که در مدینه بر ضدّ اسلام تبلیغ می‌کنند و ایمانداران را هراسان و نگران می‌سازند، دست از این کار نکشند ما هم تو را برای اعمال فشار بر آنان بر می‌انگیزیم تا از آن پس جز اندک زنانی که در مدینه در جوار تو زیست خواهند کرد، این مردم پلید و بدکار راندهٔ درگاه حق هستند باید هرجا یافت شوند، آنان را گرفته و به قتل برسانید.»

ب) اندیشهٔ آزاد برای دستیابی به حق نه تنها حق است، بلکه وظیفه به‌شمار می‌آید. خداوند در قرآن می‌فرماید: «ای رسول! بگو به امت که من یک سخن شما را پند می‌دهم و آن سخن این است که شما خالص برای خدا، دو نفر با هم یا هر یک تنها در امر دینتان قیام کنید. دربارهٔ من عقل و اندیشه به کار بندید.»

ج) هر شخصی حق دارد و تکلیف دارد که ظلم را نپذیرد و آن را رد و در برابرش مقاومت کند، بدون آنکه از سرکوب و ستم مقامات و یا حکمران ستمگر و یا رژیم طاغوتی هراسی داشته باشد و این برترین نوع جهاد است. از

۱ـ حسین مهرپور، ***نظام بین‌المللی حقوق بشر***، تهران، انتشارات اطلاعات ۱۳۷۷، ص ۳۴۴.

رسول اکرم نقل می‌شود که سؤال شد. ای پیامبر! کدام جهاد برتر است؟ فرمودند: «سخن حق در برابر حکمران ستمگر!»

د) ممنوعیت هرگونه اطلاعات و حقایق مگر آن‌که انتشار آن برای جامعه و حکومت خطری نداشته باشد. قرآن می‌فرماید: «چرا اگر منافقان، مسلمان هستند اسرار جنگی اسلام را فاش می‌کنند، چون امری که باعث ایمنی یا ترس مسلمانان است و باید پنهان داشت، منتشر می‌سازند (تا دشمنان آگاه شوند) در صورتی که اگر به رسول و پیشوایان (اولی الامر) رجوع می‌کردند، همانا تدبیر کارزار را اهل بصیرت می‌دانستند و در آن صلاح‌اندیشی می‌کردند.»

هـ) احترام گذاشتن به احساسات مخالفان. از میان مسلمانان کسی حق ندارد اندیشهٔ دیگران را مورد تمسخر قرار دهد و یا اینکه جامعه را بر ضدّ او برانگیزد. قرآن کریم می‌فرماید:

«و شما ای مؤمنان! بر آنان که غیر خدا را می‌خوانند، دشنام ندهید تا مبادا آنان هم از روی دشمنی، خدا را دشنام دهند و همچنین عمل هر قومی را در نظرشان زینت داده‌ایم، پس بازگشت آنان به سوی خداست.»[۱]

۲ـ اعلامیهٔ حقوق بشر در اسلام کویت (۱۹۸۱)

مادهٔ ۲۴ این اعلامیه مقرر می‌دارد:

الف) هر انسانی حق آزادی عقیده دارد و حق آزادی بیان را در حدود اصول شریعت اسلامی و با کلیهٔ وسایل مشروع دارد.

ب) هر انسانی حق دارد که مردم را دعوت به خیر و نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کند و می‌تواند در استفاده از این حق با گروههای دیگر

۱ـ ***حق آزادی بیان در نظام بین‌المللی حقوق بشر***، رسالهٔ کارشناسی ارشد حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی، آقای ایرج رضایی‌نژاد، سال ۱۳۸۰، ص ۳۵.

همکاری نماید. دولت و جامعه باید مساعدت و حمایت لازم را در این راه به افراد بدهند.

ج) رسانه‌های گروهی، ضرورت حیاتی برای جامعه هستند و هرگونه بهره‌برداری خصوصی و یا سوء استفاده از آنها ممنوع است.(۱)

۳ـ بیانیهٔ قاهره (اعلامیهٔ اسلامی حقوق بشر)

مصوب ۱۴ محرم ۱۴۱۱ق برابر با ۱۵ اوت ۱۹۹۰م در اواخر قرن چهاردهم هـق و اوایل قرن پانزدهم سازمان کنفرانس اسلامی به صدور اعلامیه و بیانیه‌ای راجع به حقوق بشر در اسلام مبادرت ورزید و بر این اساس موارد زیر را اعلام داشت: (به مواردی که مرتبط با آزادی بیان است، اکتفا می‌گردد).

مادهٔ یک: الف) بشر به طور کلی از یک خانواده باشد که بندگی نسبت به خداوند و فرزندی نسبت به آدم آنان را گرد آورده و همهٔ مردم در اصل شرافت انسانی و تکلیف و مسئولیت، برابرند؛ بدون هرگونه تبعیض از لحاظ نژاد یا رنگ یا زبان یا جنس یا اعتقاد دینی یا وابستگی سیاسی و وضع اجتماعی و غیره.

ضمناً عقیدهٔ صحیح، تنها تضمین برای رشد این شرافت از راه تکامل انسان می‌باشد.

مادهٔ بیست و دوم این بیانیه اعلام می‌دارد:

الف) هر انسانی حق دارد که نظر خود را به هر شکلی که مغایر با اصول شرعی نباشد، آزادانه بیان دارد.

ب) هر انسانی حق دارد برای دعوت به خیر و نهی از منکر بر طبق شریعت اسلامی دعوت کند.

۱ـ انتشارات کمیسیون حقوق بشر اسلامی.

ج) تبلیغات یک ضرورت حیاتی برای جامعه است و سوء استفاده از آن و حمله به مقدسات و کرامت انبیاء یا به کارگیری هر چیزی که منجر به ایجاد اختلال در ارزشها یا پراکندگی شدن جامعه یا زیان یا متلاشی شدن اعتقاد شود، ممنوع است.

د) برانگیختن احساسات قومی یا مذهبی و یا هر چیزی که منجر به برانگیختن هر نوع حس تبعیض نژادی گردد، جایز نیست.[۱]

مادهٔ بیست و چهارم:

کلیهٔ حقوق و آزادیهای مذکور در این سند، مشروط به مطابقت با احکام شریعت اسلامی می‌باشد.

مادهٔ بیست و پنجم:

شریعت اسلامی تنها مرجع برای تفسیر یا توضیح هر ماده از مواد این اعلامیه می‌باشد. یکی از اشخاصی که در تهیهٔ پیش‌نویس اعلامیهٔ قاهره نقش بارزی داشته و کمیسیون فرهنگی، طرح قانونی را به او محول کرد آقای دکتر قرضاوی بودند که به تعدادی از سؤالات که خبرنگاران در مورد پیش‌نویس از ایشان پرسیدند جواب دادند؛ از جمله:

مادهٔ یک بیانیه (شرح آن گذشت) ـ چطور مؤمن و کافر را با هم برابر می‌پندارد؟ جواب دادند که جمیع انسانها را در کرامت بشری که خداوند برای آنان قرار داده، یکسان می‌داند؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «ما آدمیزادگان را گرامی داشتیم.»[۲] و خداوند در اصل تکلیف، جمیع بشر را مورد خطاب خود قرار داده و می‌فرماید: ﴿یا أیها الناس ...﴾ «ای مردم!».

از آزاد بودن انسان در انتخاب عقیده و دین و این‌که هیچ‌کس حق ندارد او را در تغییر دینش مجبور سازد و یا به دینی دیگر بدون اراده و مقبولیت وی

۱ـ همان (کمیسیون حقوق بشر اسلامی). ۲ـ اسراء، ۷۰

دعوت کند و دلیل ایشان در این مورد سؤال کردند که در جواب گفت: فرمودهٔ خداوند: «لا إكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ»(۱)

سؤال کنندگان اعتقاد به منسوخ بودن این آیه داشتند، اما قرضاوی با دلایلی که بیان می‌دارد اعتقاد به منسوخ بودن آیه ندارد مثلاً با توجه به این قسمت از آیه:

﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾

«هدایت و کمال از گمراهی و ضلالت مشخص شده است.»

و آیهٔ مذکور، مؤکد آیهٔ مکی دیگری است که خداوند خطاب به پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید:

﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾(۲)

«آیا تو می‌خواهی مردمان را مجبور سازی که ایمان بیاورند؟»

و همچنین این آیه قول خداوند از زبان حضرت نوح علیه السلام که:

﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا و أَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾(۳)

«آیا ما می‌توانیم شما را به پذیرش آن واداریم، در حالی که شما دوستش نمی‌دارید و منکر آن می‌باشید؟»(۴)

آن‌چه در اسناد اسلامی حقوق بشر، نقش اساسی دارد، مطابق مقررات حقوق بشر اسلامی با موازین شرعی می‌باشد و حق آزادی بیان نیز از این اصل مستثنی نیست. گو این‌که نوع گویش و محتوای این حق با شکل تبلور این حق در اسناد بین‌المللی تفاوت اساسی دارد که با بررسی اصول حاکم بر اجرای حق آزادی بیان و اعلام مستثنیات آن در بخش آتی، این تفاوت کاملاً آشکار خواهد شد.

۱ـ بقره، ۲۵۶ ۲ـ یونس، ۹۹.

۳ـ هود، ۲۸.

۴ـ یوسف قرضاوی، ***آیندهٔ بیداری اسلامی و مفهوم بنیادگرایی***، مترجم موسی تیموری قلعه نوی، نشر احسان سال ۸۱، صص ۴۰ و ۴۱.

مبحث پنجم: محدودیتهای آزادی بیان در اسلام

این نکته بدیهی است که نقش زندگی اجتماعی و وجود حکومتها و نهادهای مختلف به منزلهٔ پذیرش نظم و قاعده و چهارچوب از سوی حاکمان و مردم و در نتیجه محدود شدن هر دوی آنان می‌باشد. بنابراین همهٔ حکومتها و ملتها و مکتبهای فکری واقعیتی را به نام «محدودیت» پذیرفته و تفاوت حکومت و ملتها و مکاتب در میزان و ظرفیت پذیرش این محدودیتها است؛ چرا که آزادی مطلق و بی‌قید و شرط، نابودکنندهٔ آزادی است. هگل آزادی مطلق را ترور مطلق می‌داند.

محدودیت در آزادی منحصر به ادیان الهی نیست. به جاست در ابتدا به نظرات «جان استوارت میل» که از متفکران و نظریه‌پردازان مکتب لیبرالیسم است، اشاره کنیم:

«... در میدان عمل، آزادی فرد را حق مساوی فرد دیگر در آزادی محدود می‌کند. عمل ما در کارهایی که صرفاً به خود ما مربوط است، نامحدود است و ازاین قبیل است آزادی در ذوق و سلیقه و اعتقادات از هر قبیل که باشد و اعمالی که نتیجهٔ آن صرفاً به خود ما بر می‌گردد. اما وقتی که به اعمالی می‌رسیم که نتیجهٔ آن به دیگران سرایت می‌کند، آزادی ما محدود می‌شود. ما آزاد نیستیم کارهایی بکنیم که موجب زیان و آسیب دیدن دیگران شوند و اگر چنین آسیب و زیانی به دیگران برسانیم اجتماع حق مداخله و تنبیه و کیفر دادن ما را خواهد داشت.

اصل «استوارت میل» را برخی از صاحب‌نظران حقوق با دو اصل معروفی که علمای اصول فقه اسلامی مبنای قضاوت خود قرار داده‌اند مطابق می‌دانند. یکی از آن دو اصل، قاعدهٔ تسلیط است و آن به حکم **«النّاسُ مسلطون علی أموالِهم و أنفسِهم و أعمالِهم»** است که بیان اصل آزادی و فرمانروایی اشخاص بر خود و دارایی‌شان است. قاعدهٔ دیگر «لا ضَرَرَ» است و بیان آن این است:

«لاضررَ و لا ضرارَ فی الإسلامِ» و منظور از آن این است که هیچ کس نمی‌تواند در اثر استفاده از آزادی موجب ضرر رسانیدن به دیگران شود.»[۱]

عبدالقادر عوده، حقوقدان و نویسندهٔ معروف عرب، نیز نظراتش را چنین تبیین کرده است: «اگرچه حق هر انسانی است آن‌چه را که حق می‌داند ابراز و با زبان و قلم از عقیدهٔ خویش دفاع کند، ولی آزادی بیان، آزادی بی‌قید و شرطی نیست؛ بلکه مشروط است به این‌که نوشته و گفتهٔ آدمی، خارج از آداب عمومی و اخلاق نیک و مغایر با نصوص و قواعد شرعی نباشد. پیامبر گرامی اسلامﷺ نخستین فردی بود که دامنهٔ آزادی بیانش محدود گردید. پیامبری که برای دعوت و بشارت آزدی مبعوث شد تا گفتار و اعمالش الگو باشد و مردم بدانند هیچ کس از این قیود مستثنی نیست، چرا که نخستین کسی که ملزم گردید آن را به اجرا درآورد پیامبر بود. خداوند متعال به رسول اکرم اجازه نداده است که در ابراز نظراتش بی‌حد و مرز باشد، بلکه شیوهٔ دعوت را برایش معین کرد. و نحوهٔ گفتار و اسلوب احتجاج را مقرر داشته و او را ملزم ساخت که در دعوت خویش به حکمت و موعظهٔ حسنه توسل جوید و به بهترین صورت احتجاج کند و از جاهلان دوری گزیده و سخن ناپسند ابراز ندارد و مبلغین شرک را ناسزا و دشنام نگوید. این است که خداوند تمام حدود آزادی بیان را برای رسولش عنوان داشته و ما را بر این نکته آگاه نمود که این آزادی، بی‌قید و شرط و گسیخته نیست.»[۲]

درست است که اصل محدودیت، اصل عقلی و قابل قبولی است، اما در این میان نباید آن چنان راه افراط و خشک‌اندیشی را پیمود که عرصهٔ آزادی تفکر و بیان را تنگ ساخت.

۱ـ دکتر محمود صناعی، ***آزادی فرد و قدرت دولت***، نشر گوهرخای، ۱۳۴۴، صص ۲۵۵ و ۲۵۶.

۲ـ عبدالقادر، عوده، ***التشریع الجنایی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی***، الجزء الاول، الطبعه الرابعه، ۱۴۰۵ هق دار إحیاءالتراث العربی، بیروت ص ۳۸.

اسلام در تشریع آزادی اندیشه و بیان، از بیان ضمانت‌های لازم برای جلوگیری از انحراف و خارج شدن از مسیر و دور افتادن هدف و نقش آزادی، غفلت نورزیده است و آن را به قواعد و ضوابط مصونیت بخش و بازدارنده از انحراف، مقید ساخته است. بخشی از این قواعد، جنبهٔ روش شناختی دارند و در زمینهٔ بررسی و جمع‌آوری داده‌ها، فهم صحیح آنها و میزان حقیقت نمایی آنها، پیش از آنکه مبنای رأی و اندیشه قرار گرفته و به جامعه عرضه شوند، به کار می‌آیند. نظیر مفاد این آیات:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[۱]

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر فاسقی برای شما خبری آورد (در صحت گفتهٔ وی) بررسی کنید تا مبادا نادانسته به مردم آسیب رسانید و آنگاه بر آنچه کردید، پشیمان گردید.»

«و چون به آنان خبری از ایمنی یا ترس برسد آن را فاش و پخش کنند و حال آن‌که اگر آن را به پیامبر و صاحبان امر خویش باز می‌گرداندند هر آینه کسانی از آنان که می‌فهمند آن را می‌دانستند.»[۲]

برخی دیگر جنبهٔ صوری داشته و در نحوهٔ بیان عقیده و ترویج آن به کار می‌آیند. نظیر این آیه: «نزد فرعون بروید همانا او گردن‌فرازی کرده است. پس با او به نرمش سخن گویید شاید پند گیرد یا [از خدای] بترسد.»[۳]

و بعضی نیز جنبهٔ اخلاقی و اجتماعی دارند و ناظر بر منع آزار و اذیت دیگران هستند؛ نظیر این آیه: «همانا کسانی که زنان پاکدامن بی‌خبر با ایمان را به

۱ـ حجرات، ۶.

۲ـ نساء، ۸۳. ابراهیم شرقار، **حریة الرأی فی الاسلام**، طبع، دارالفکر سوریه، دارالفکر المعاصر البنان ۲۰۰۲، صص ۷۶، ۶۸.

۳ـ طه، ۴۳-۴۴.

زنا نسبت می‌دهند، در این جهان و آن جهان لعنت شده‌اند و آنان را عذابی بزرگ است.»[۱] شرط محدودیت و در معصیت قرار گرفتن نسبت زنا به زنان، مؤمن بودن آنان است، در غیر این صورت سببی برای معصیت باقی نمی‌ماند. در اجرای حد قَذْف، شرط است که مقذوف مسلمان باشد؛ یعنی نسبت چنین عملی به غیر مسلمانان حد ندارد.

«... و هرگز از حال درونی همدیگر تجسس نکنید و غیبت یکدیگر را روا مدارید. آیا کسی از شما دوست دارد گوشت برادر مردهٔ خود را بخورد؟! مسلماً دوست ندارد.»[۲]

به راستی غیبت، میل به نابودی دیگران و جریحه‌دار ساختن حیثیت و شرافت مردمان است، در حالی که حضور ندارند و نمی‌توانند از خود دفاع کنند و حقیقتاً این کار نشانهٔ پستی و ترسو بودن غیبت کننده است.[۳] غیبت و بهتان غیر مؤمن توسط مؤمن موجب معصیت نمی‌شود.

و همچنین آیهٔ دیگر که می‌فرماید: ﴿لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ.﴾

«ای اهل ایمان! هرگز نباید مؤمنان قومی قوم دیگر را مسخره و استهزاء کنند. شاید آن قوم را که مسخره می‌کنید از مسخره‌کنندگان بهتر باشند و زنان نیز نباید زنان دیگر را استهزاء کنند. شاید زنان مورد تمسخر از مسخره‌کنندگان نیکوتر باشند و هرگز از همدینان خود عیب‌جویی نکنید و یکدیگر را به نام و لقبهای زشت مخوانید که پس از ایمان به خدا اگر نام فسق بر مؤمن نهند بسیار زشت است.» هجو و ریشخند و مسخره کردن غیر مؤمن نمی‌تواند اشکال شرعی داشته باشد.

در سورهٔ نساء نیز آمده است: «خداوند دوست نمی‌دارد که کسی با گفتار

۱ـ نور، ۲۳.
۲ـ حجرات، ۱۲.
۳ـ یوسف قرضاوی، *حلال و حرام*، مترجم ابوبکر حسن‌زاده، نشر احسان، ۱۳۷۹، ص ۳۸۴.

زشت به عیب خلق صدا بلند کند، مگر آنکه ظلمی به او رسیده باشد، که خداوند شنوا به گفتار و دانا به احوال بندگان است.»[۱]

یکی دیگر از محدودیتهای آزادی بیان، نسبت دادن کفر به مسلمان است. خداوند در سورهٔ نساء می‌فرماید: «... به آن کسی که اظهار اسلام کند، نسبت کفر ندهید ...»[۲]

محدودیت دیگر آزادی بیان، ترویج فساد و فحشاء از طریق بیان و اظهار مطالب جنسی مستهجن و تحریک‌کننده می‌باشد. خداوند می‌فرماید: «همانا کسانی که دوست دارند فحشاء در میان مؤمنین شیوع پیدا کند، برای آنان در دنیا و آخرت عذاب دردناکی است.»[۳]

برای روشن شدن مصادیق ترویج فساد و فحشاء باید به عرف مراجع کرد، لیکن همیشه عرف مستقری وجود ندارد و این امر می‌تواند مورد سوء استفادهٔ حکومتها قرار گیرد و به این بهانه، آزادی بیان محدود گردد. همچنین انتشار کتب و مقالاتی که مروج اندیشه‌ها و آراء ضد اسلامی است و یا در نقد و رد آراء و تعالیم اسلامی نوشته شده باشد، کتب ضاله محسوب شده، نشر و توزیع و حفظ آنها حرام و ممنوع است؛ ابن تیمیه مطالب فلسفی را از این قبیل دانسته‌اند. و خواندن مطالب فوق تنها برای کسانی مجاز است که به قصد و نیت رد آنها استدلال کنند.

توهین به مقدسات یکی دیگر از محدودیتهای آزادی بیان است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «مقدسات مردمی را که غیر از خدا ستایش می‌کنند مورد بی‌حرمتی قرار ندهید؛ زیرا آنان نیز از روی دشمنی و جهالت همین کار را با خدای شما خواهند کرد.»[۴]

۱ـ نساء، ۱۴۸.
۲ـ نساء، ۹۴.
۳ـ نور، ۱۹.
۴ـ انعام، ۱۰۸.

توهین به پیامبر و ائمه (در مذهب اهل تشیع) ممنوع و مستوجب اعدام است و اکثر مذاهب اسلامی توبهٔ دشنام دهنده را نیز نمی‌پذیرند. حتی گفته شده است که لازم نیست در محکمه‌ای این امر مورد رسیدگی قرار گیرد، بلکه مردم می‌توانند رأساً به کشتن توهین کننده اقدام کنند.(۱)

بیان اندیشه‌های مخالف دین، اگر به مرز افترا و دروغ بستن به خدا برسد، ممنوع است و نمی‌توان آن را در چهارچوب آزادی بیان مجاز دانست؛ زیرا آزادی بیان و اندیشه ربطی به دروغ بستن به خداوند ندارد.

خدا در قرآن می‌فرماید: «کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا دروغ ببندد یا آیات خدا را تکذیب کند؟ همانا این گونه ستمکاران را در دو عالم، فلاح و رستگاری نخواهد بود.»(۲)

و نیز می‌فرماید: «کیست ستمکارتر از آن کس که بر خدا افترا و دروغ بندد و یا وحی به او نرسیده گوید به من وحی می‌رسد و نیز گوید من هم محققاً مانند آن کتاب که خدا فرستاده خواهم آورد؟»(۳)

بدعت و اظهار بر اساس هوی و هوس نیز در اسلام ممنوع است و یکی دیگر از محدودیتهای آزادی اندیشه و بیان محسوب می‌شود.

بدعت به دو نوع تقسیم می‌شود: یکی، بدعت حقیقی که برای آن هیچ توجیه یا پشتیبانی در قرآن و سنت یا اجماع و نیز در هیچ رویه یا رأی فرزانگان، نه کلی و نه جزئی، نمی‌توان یافت. به عبارت دیگر این، بدعت به معنی حقیقی کلمه است. نوع دوم بدعت، به «البدعة الاضافة» معروف است، یا بدعت نسبی. این بدعت دو چهره دارد: یک چهرهٔ آن با بدعت حقیقی یکی است، از این حیث که بی‌سابقه و دفاع‌ناپذیر است. اما این نوع بدعت یک جنبهٔ

۱ـ عیسی ولایی، *ارتداد در اسلام*، تهران، نشر نی، چاپ ۱۳۸۰، ص ۲۵ و سید محمدعلی ایازی، *آزادی در قرآن*، مؤسسهٔ نشر و تحقیقات ذکر، چاپ ۱۳۸۰، ص ۲۴۱.

۲ـ انعام، ۲۱.

۳ـ انعام، ۹۳.

دیگر نیز دارد که می‌توان در هنجارهای تثبیت شده برای آن پشتیبان یافت. به عبارت دیگر، بدعت به منزلهٔ یک نوآوری دو وجهی که آن را می‌توان به منزلهٔ بخشی از سنت موثق پذیرفت یا کاملاً رد کرد، منوط به اینکه چگونه به آن نظر شود.(۱)

بدعت بار دیگر به دو نوع تقسیم می‌شود: یکی، بدعت ترک (بدعة الترکیة) که عبارت از ترک کردن چیزی است؛ به طور نمونه، وقتی که شخص چیزی را ترک می‌کند، یا به دیگران ترک آن را توصیه می‌کند که به حکم شریعت حلال است. در مقابل «بدعت غیر ترکیه» است که شامل ترک چیزی نیست و می‌تواند متضمن تغییر یا پیشرفت چشم‌اندازی متفاوت و مترادف با بدعت اما نه ترک باشد.

نشان بارز بدعت، تعقیب هوا و هوس و ترجیح دادن آن بر هدایت الهی است. بدین طریق در قرآن خطاب به داوود نبی می‌خوانیم:

«ای داوود! ما تو را خلیفه در زمین قرار دادیم، پس در میان مردم به درستی فرمان بده و از هوای نفس پیروی مکن که تو ر از راه خدا منحرف سازد.»(۲)

«کیست گمراه‌تر از کسی که بی‌اعتنا به هدایت خدا از هوای نفس خود پیروی کند؟»(۳)

روایت است که پیامبر به پیروانش خطاب کرده است: «هیچ یک از شما نمی‌تواند مؤمن حقیقی باشد، مگر این‌که هوای خود را تابع (هدایتی) کند که من آورده‌ام.» بنا به حدیثی دیگر، «در نزد خدا هیچ چیز که در روی این زمین عبادت شود منفورتر از هویٰ نیست.»(۴)

۱ـ محمدهاشم کمالی، همان منبع، ص ۱۷۱.

۲ـ ص، ۲۶. ۳ـ قصص، ۵۰.

۴ـ هر دو حدیث را از ابو عبدالله محمد قرطبی در کتاب نقل کرده است: ***تفسیر القرطبی*** (قاهره: دارالکتب العربیه)، ۱۹۶۷/۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۱۶۷.

فقها هیچ‌گونه اقدامات تنبیهی برای «هوی» و هیچ مجازات خاصی برای مرتکب بدعت مشخص نکرده‌اند، مگر به صورت تحریم اجتماعی «الهجر»، همچنین به آن به صورت «اعراض» اشاره می‌شود) که مراد از آن خودداری از سلام گفتن و سخن گفتن یا تأیید نظر چنین شخصی است. علما از (هجر) به منزلهٔ تکلیف اخلاقی امت سخن گفته‌اند، بویژه وقتی که بدعت به عموم امت مربوط است و ناقض آن چیزی است که به صورت حق الله به آن اشاره می‌شود؛ اما اگر بدعت به حقوق خصوصی مربوط است (از قبیل صورتی از بهتان یا افتراء)، آنگاه سلام گفتن جایز است و به هجر نیاز نیست. امت تکلیف اخلاقی ندارد که بدعت را محکوم کند و کسانی که قادر به فراهم کردن شواهد برای رد آن هستند و کسانی که صاحب قدرت هستند و قادرند به آن پایان دهند، باید این کار را بکنند.[۱]

«بغی» یکی دیگر از موارد محدودیت آزادی بیان است. «بغی» به معنای بی‌قانونی و خودداری از تصدیق حقیقت و تجاوز از حدود امور با نیت فساد و دغل کاری و کبر ورزیدن است. بغی همچنین به معنای مخالفت به اطاعت از حکومت قانون است.

نمونه‌ای از «بغی» که غالباً به کرات دیده می‌شود، وقتی است که شخص یا گروهی از اشخاص به کاری مشروع اشتغال دارند، اما مخالفانشان آنان را به واسطهٔ خطاکاری محکوم می‌کنند. پیروان مذاهب مختلف، در حوزهٔ مناسک دینی از قبیل اذان و اقامه و حتی محتویات نماز، این مناسک را با اندکی تغییرات به جا می‌آورند. اساساً همهٔ این تغییرات جایز است، چون پیروان این مذاهب هم به اصول عبادت پایبندند؛ تفاوت صرف صورت، هیچ ادعایی را برای برتری یا ترجیح یکی بر دیگری توجیه نمی‌کند و این در حالی است که پیروان برخی

۱ـ کمالی، همان منبع، ص ۱۸۲.

مذاهب همتایان خود در مذاهب دیگر را به سبب بغی محکوم کرده‌اند؛ زیرا اینان از مناسکی پیروی نمی‌کنند که خود آنان اختیار کرده‌اند.

شهرستانی اعتقاد دارد که «استبداد بالرأی» یا تحمیل عقیدهٔ خود به دیگران بدون حجت روشن، بغی و بدعتی است که متناقض با رویهٔ علمای متقی و درستکار گذشته است. همین نویسنده می‌افزاید که «استبداد بالرأی» بدعت نیست مادام که مبتنی بر علم و عقل است؛ تا وقتی چنین است که نظرهای دارای سرمنشاء و اعتبار مشکوک به دیگران تحمیل شوند.

«فتنه» یکی دیگر از عناوینی است که در بحث محدودیتهای آزادی بیان دراسلام مطرح شده است و چون برای آن معانی مختلف و متفاوتی ذکر شده، دارای ابهام بسیار می‌باشد و تاب تفاسیر مختلف را دارد. تأویلهای نو از سخن و رفتار فتنه‌انگیز، مجال و جوهر آزادی بیان را بسیار محدود کرده است.

فرهنگهای لغت، معانی مختلفی برای «فتنه» به دست می‌دهند: وسوسه، امتحان، گمراهی، اغوا، سحر، آشوب، بلوا، اغتشاش، ابتلا، شکنجه و ستیزه. این کثرت معنا به ابهام ذکر شده در معنای فقهی این لفظ، کمک کرده است. «فتنه» و مشتقات آن در قرآن به طور بارز، برجسته است و در شصت جا یافت می‌شود. در فصل «کتاب الفتن» ***صحیح بخاری*** هشتاد و شش حدیث در این خصوص ثبت است.

از جمله معانی فقهی این اصطلاح، که مستقیماً به موضوع بحث مربوط است، سخن آشوب برانگیزی است که مشروعیت حکومت را به باد حمله می‌گیرد و حق مؤمنان را از عمل به ایشان سلب می‌کند. این معنای اخیر در قرآن مناسب‌تر است.

فتنه در مقام مفهومی غالباً اخلاقی، در قرآن به معنای وسوسه یا اغوا می‌آید.

«بدانید که دارایی‌ها و فرزندان، وسیلهٔ آزمایش (فتنه) شمایند و پاداش بزرگ در نزد خداست.»[۱] یک معنای دیگر «فتنه» ـ معنایی که مفسران دربارهٔ آن اختلاف دارند ـ شرک ورزیدن به خداست، چنان که خداوند می‌فرماید: «با آنان نبرد کنید تا دیگر فتنه‌ای نباشد و دین همه دین خدا گردد.»[۲]

بر طبق تفسیری منسوب به ابن عباس، که مورد حمایت ابن کثیر و قاطبهٔ مفسران برجسته است، فتنه در این عبارت به معنای شرک است؛ اما آلوسی می‌گوید که معنای صحیح در اینجا تجاوزکاری است که در صدد از میان بردن آزادی اعتقاد است.[۳]

از جمله کاربردهای مختلف‌فتنه در قرآن و نمونه‌وارترین کاربرد آن، ستم‌است؛ چه لفظی و چه عملی، که حقّ مؤمنان را برای عمل به ایمانشان سلب می‌کند. به طور نمونه خداوند می‌فرماید: «و از آنجا که شما را رانده‌اند برانیدشان که ستم (فتنه) از قتل بدتر است.»[۴]

ستمی فتنه قلمداد می‌شود که آزادی دین را نابود کند.

فتنه در کتب حدیث، در مجموع اشاره دارد به درگرفتن جنگ و آشوب و اغتشاشی که قبل از روز جزا است. فتنه در این بستر با فرمانروایی گمراه آغاز می‌شود که به جامعه‌اش حکومت ستم را تحمیل می‌کند که به آشوب و اغتشاش بر سر ارزشها می‌انجامد. دیگر مضامین مربوط و برجسته معارضه کردن با آمریت حکومت مشروع و مصائبی است که به دلیل ولنگاری بی‌مهار در فساد، دامنگیر امت می‌شود.

آزادی بیان، ابتلای مؤمنان به آراء و تأثیرات فاسدی را جایز نمی‌شمارد که ناقض مبانی اسلامی است.

۱ـ انفال، ۲۸؛ تغابن، ۱۵.
۲ـ انفال، ۳۹.
۳ـ هاشم، کمالی، همان منبع، ص ۱۷۳.
۴ـ بقره، ۱۹۱.

این‌گونه سخنان یا اعمال خلاف را می‌توان کیفر داد، اگرچه رویه‌های قضایی چهار جانشین سیاسی و بلافصل پیامبر، حاکی از آن است که مجازات باید تنها در صورتی شدید باشد که رفتار مورد بحث، مترادف با کفر صریح باشد. در حالی که اسلام استفاده از زور را برای ترویج ایمان منع می‌کند، برای حمایت مسلمانان در برابر تجاوزی که آزادی خود آنان را سلب خواهد کرد، اقداماتی می‌کند. «فتنه» چنان که در اینجا استفاده می‌شود، با آزادی دین، متضاد است و در ذیل هیچ مفهوم و طیف مشروعی از آزادی، نمی‌تواند ادعایی برای اعتبار داشته باشد. «فتنهٔ» آشوبگرایانه (یعنی: سیاسی) سوء استفاده از آزادی بیان است که مشروعیت حکومت قانونی و نیز انهدام نظم عادی جامعه را تهدید می‌کند. این خصوصیت نظری، ممکن است نسبتاً عاری از مناقشه به نظر آید؛ اما مسائل وقتی بر می‌خیزد که این خصوصیت در عمل تجربه شود. تعریف گستردهٔ آن و ایجاد توازن درست در میان ارزشهای متخاصم، اغلب مسئله‌ساز می‌شود. در حالی که آشوب در تعریف به معنای سست کردن آمریت حکومت قانونی است، خود مشروعیت حکومت مورد بحث، همواره بدیهی نیست. بیشتر نظامها مخالفان داخلی‌شان را اغلب به اتهام آشوب و ارتکاب دیگر جرایم علیه امنیت به زندان می‌اندازند و زیر شکنجه‌های قرون وسطایی قرار می‌دهند.

در بحث فتنه در نظام اسلامی، بیشتر مثال خوارج بیان می‌گردد. آنان آراء و تعالیم خطرناک را بر ضدّ اسلام اشاعه دادند و آنان آزادی مشروع بیان را در تعقیب حقیقت یا دانش به کار نبردند، «بلکه متمایل به نابودی و سوء استفاده بودند، و فعالیتهای آنان تجزیهٔ امت را در پی داشت.»

و مثال دیگر که: یک بار وقتی که خلیفهٔ دوم، عمربن خطاب، دربارهٔ دزدی به قضاوت مشغول بود، از دزد پرسید: «چرا مرتکب این جرم شدی؟» دزد پاسخ داد: «ارادهٔ خدا بود». گزارش کرده‌اند که خلیفه دستور داد به دلیل این گفتهٔ

گمراهانه بیش از تعداد تازیانهٔ تجویز شده برای دزد، به او تازیانه بزنند. ابوزهره این را اشاره به تأویل نادرست (سوء تأویل) می‌داند. یک مثال دیگر از فتنه که در اثنای خلافت علی بن ابی‌طالب رخ داد، «فتنهٔ» عبدالله بن سباء و پیروانش بود. آنان علی را تا مرتبهٔ خدایی بالا بردند و ادعا کردند که او در ذات خدا شریک است. بساعی می‌نویسد: که ابن سباء قصد نابود کردن اسلام و اشاعهٔ فساد در میان پیروانش را داشت. و گواه آن این امر است که علی خود ادعاهای ابن سباء را مساوی با ارتداد و انکار کامل اسلام دانست.

یک مثال تاریخی مشهور از فتنه که مصداق بارز تفتیش عقاید می‌باشد دراثنای حکومت یکی از سلاطین عباسی، مأمون، بود. در اساس این واقعه، ذات وحی الهی و این مسئله قرار داشت که آیا قرآن کلام مخلوق خدا یا کلام نامخلوق خدا است. مأمون نظر مناقشه‌انگیز معتزله را اختیار کرد که قرآن کلام و مخلوق خدا است و خدا به مانند انسانها سخن نمی‌گوید و نسبت دادن کلام به او تشبیه است و خدا قرآن را خلق کرد همان‌طور که دیگر مخلوقات را خلق کرد. بسیاری‌از فقها قرآن را کلام نامخلوق خداوند می‌شمردند، که اگرچه اساساً قدیم بود، در نقطهٔ خاصی از زمان با پیامبر در میان گذاشته شده بود. مأمون تفتیش عقاید را تأیید کرد و آن فقهایی‌را که با تعلیم رسماً اختیار شده، مخالف‌بودند به‌زندان افکند و آزار داد. او همچنین دستور داد که تنها آن کسانی به عنوان شاهد در محاکم پذیرفته شوند که به مخلوق بودن قرآن هم پایبند و هم معتقد باشند.(۱)

۱ـ محمد هاشم، کمالی، همان منبع، ص ۱۰.

ارتداد

شاید مهمترین محدودیتی که بر آزادی بیان در اسلام وارد می‌شود، مسأله ارتداد است که مسلمانان و علمای اسلامی را با چالشی بزرگ با حقوق بشر و اصل آزادی عقیده و بیان مواجه ساخت. کسانی که از آزادی عقیده از منظر دین دفاع می‌کنند و بر مبنای اعتقادات اسلامی به توجیه و تحلیل آن می‌پردازند، بلافاصله با این سؤال مواجه می‌شوند: آیا در اسلام، آزادی تغییر عقیده از اسلام به کفر پذیرفته شده است؟ و آنان که قصد بازگشت علنی از اسلام را داشته باشند با هیچ‌گونه محدودیت و مضیقه‌ای رو به رو نمی‌شوند و مرتدان از گزند عقوبت در امان می‌مانند؟

آزادی عقیده متضمن چند آزادی است:

الف) آزادی برای نفی هرگونه عقیده؛

ب) آزادی برای قبول هرگونه عقیده؛

ج) آزادی برای تغییر هر عقیده به عقیدهٔ دیگر.

ایجاد محدودیت در هر یک از موارد سه‌گانه، آزادی عقیده و بیان را با دشواری مواجه می‌سازد. هنگامی که ورود به اسلام مجاز، ولی خروج از آن ممنوع و تحت عنوان «ارتداد» قابل پیگرد و مجازات است، چگونه می‌توان گفت که در اسلام آزادی عقیده و بیان به شکل کامل مورد حمایت و تأیید قرار گرفته است؟!

ارتداد یا از دین برگشتگی عبارت است از: کافر شدن از روی عمد و آگاهی پس از دوره‌ای مسلمانی.[۱] ارتداد با انکار آن دسته از عقاید، احکام و آیینهایی که در اسلام ثابت هستند یعنی با رفتارهایی چون اهانت به ساحت مقدس خداوندی یا به ساحت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله یا مباح شمردن محرمات یا انکار واجبات و همانند آن تحقق می‌پذیرد.

۱ـ راشد، غنوشی، همان منبع، ص ۲۹.

آیات قرآن کریم در جاهایی چند به زشتی این جرم تصریح کرده و مرتکب آن را به سخت‌ترین کیفر هشدار داده است، بی‌آنکه به کیفر مشخص در دنیا تصریح کند. اما سنت بر قتل مرتد تصریح کرده و در حدیثی نبوی آمده است: «هر کس دین خود را تغییر دهد او را بکشید.»[۱]

متن حدیث بخاری چنین است: علی‌بن عبدالله برای ما نقل کرد: سفیان، از ایوب، از عکرمه برای ما روایت کرد که علی‌ؑ جماعتی را در آتش سوزاند. خبر به ابن‌عباس رسید. وی گفت: اگر من به جای او بودم آنان را در آتش نمی‌سوزاندم؛ زیرا پیامبرﷺ فرمود:

«کسی را به آن کیفر که کیفر خداوند است، عذاب ندهید.» من اگر بودم آنان را می‌کشتم، چنان که پیامبرﷺ فرموده است: **«من بدل دینه فاقتلوه»**.

اصحاب رسول خدا نیز بر قتال مرتدان اتفاق‌نظر داشته‌اند. همهٔ علما متفق‌القولند که ارتداد، گناه است و بیشتر آنان کیفر مرتد را قتل او می‌دانند؛ اما در وجوب قتل مرتد میانشان اختلاف است. اصل اختلاف در این مبحث بر سر این پرسش است و بر پایهٔ یکی از این دو احتمال است: آیا ارتداد یک جرم سیاسی و به معنای خروج از نظام حکومت است و در نتیجه برخورد با آن به امام واگذار می‌شود تا هرگونه مناسب می‌بیند وی را تعزیز کند. و به دیگر سخن، کیفرهایی را در مورد او اعمال کند که در متون دینی نسبت به آنها صراحتی نیامده است؟ یا آن‌که ارتداد یک جرم عقیدتی است و در دایرهٔ جرمهای مستوجب حدود ـ که خود حق الهی هستند ـ جای می‌گیرد و در نتیجه امام هیچ چاره‌ای جز اجرای حد شرعی در این زمینه ندارد؟ در رابطه با مسألهٔ ارتداد سه رویکرد را مورد بازبینی و رسیدگی قرار می‌دهیم:

۱ـ اسماعیل بخاری، ***الجامع الصحیح***، «کتاب الجهاد و السیر» ش ۲۷۹۴، دارالفکر، لبنان ۱۴۰۵ ه. ق.

رویکرد اول یا رویکرد انکار

همان گونه که ذکر آن رفت، فرق مختلف اسلامی، دربارهٔ کیفر مرتد اتفاق‌نظر دارند و هر چند در شرایط و موارد آن اختلافاتی بین آنان وجود دارد، ولی در اصل حکم و حتی مجازات قتل، تردیدی ندارند؛ ولی در دهه‌های اخیر برخی نویسندگان مسلمان به مناقشه در این‌باره پرداخته و آن را مورد تردید یا انکار قرار داده‌اند. البته این تشکیکات را بدون تأثیر از جریان فرهنگی مغرب زمین و نگاه جدیدی که به آزادی عقیده و حقوق بشر وجود دارد، نمی‌توان دانست. برخی منکران، اساساً مستندات فقهی کیفر مرتد را مخدوش معرفی کرده و این حکم را عاری از دلیل معتبر دانسته‌اند.

دکتر احمد صبحی منصور در این‌باره می‌گوید:

«دربارهٔ حد مرتد فقط دو حدیث وجود دارد: یکی را اوزاعی بدون سند نقل کرده است؛ البته این حدیث به دلیل آنکه «بدون سند» است قابل اعتماد نیست، به علاوه که راوی آن، اوزاعی، از وابستگان به دستگاه خلافت اموی و سپس عباسی است که با جعل این حدیث در صدد توجیه رفتار حکام ظالم در سرکوب مخالفان بوده است تا آنان را به عنوان مرتد، مهدورالدم قلمداد کند. روشن است که سخنان چنین فردی، بدون اعتبار است؛ ولی متأسفانه علمای بعد، به این حدیث وی اعتماد کرده و به «سندسازی» برای آن پرداخته‌اند و در نتیجه، مسلم پس از دو قرن آن را در **صحیح** خود آورده است.

حدیث دوم دربارهٔ قتل مرتد، از «عکرمه» نقل شده است و در صحیح بخاری دیده می‌شود، ولی عکرمه نیز فردی منحرف و غیر قابل اعتماد است.»[1]

این نویسنده بر همین اساس، به طور کلی حد مرتد را منکر شده است و آن را حکمی عاری از دلیل دانسته است. برخی دیگر از نویسندگان جدید، با

۱ـ احمد صبحی، منصور، *حدالرده*، دارالفکر البنان ۱۹۹۸، ص ۶۱.

«خبر واحد» دانستن این‌گونه احادیث، به مناقشهٔ اصولی پرداخته و خبر واحد را در زمینهٔ احکام شدیدی مانند «دماء» معتبر ندانسته‌اند.

دکتر صبحی صالح در این‌باره می‌نویسد:

«من بدل دینه فاقتلوه» هرچند از نظر سند صحیح است، ولی دربارهٔ جان انسانها به خبر واحد نمی‌توان اکتفا کرد. مقصود آن است که حکم اعدام هیچ‌کس را به استناد روایتی که در حد تواتر نباشد، نمی‌توان صادر کرد؛ زیرا نصوص قرآنی و نبوی بر حفظ جان انسان تأکید دارند و تنها در صورتی که مسأله مورد اجماع مسلمین باشد، از این قاعده می‌توان صرف‌نظر کرد و دربارهٔ مرتد چنین اجماعی وجود ندارد که مرتد صرفاً به دلیل «تغییر عقیده» مستحق قتل باشد.»[1] شیخ محمد شلتوت، شیخ سابق الازهر، ارتداد را در یکی از کتابهایش نیز چنین بیان کرده است: «وقتی می‌دانیم بسیاری از علما بر این باورند که حدود با احادیث آحاد ثابت نمی‌شود، صورت مسأله دگرگون می‌شود. دیگر اینکه نفس کفر، ریختن خون کسی را مباح نمی‌کند و فقط در محاربه با مسلمانان و تجاوز به آنان و تلاش برای نابودی دینشان، خونریزی جایز است. و ظواهر قرآن در بسیاری از آیات، اکراه در دین را رد می‌کند. خداوند متعال فرموده است:

﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾

و نیز در جای دیگر فرموده است:

﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[2]

«آیا تو مردم را مجبور می‌کنی که مؤمن باشند؟»

۱ـ صبحی، صالح، ***الاسلام و مستقبل الحضارة***، مصر، قاهره، ۲۰۰۰، ص ۲۱۳.

۲ـ محمود شلتوت، الاسلام عقیده و شریعه، مقالهٔ ماهنامهٔ ***آفتاب*** پاسخ مثبت و حذف مجازات ارتداد، نویسنده، محمد شبل، ترجمهٔ حجت الله جودکی، شمارهٔ ۲، آبان ۸۱، ص ۷۴.

دکتر محمد سلیم حوا در کتاب ***فی اصول النظام الجنائی الاسلامی*** در خصوص موضوع ارتداد بحث کرده و به نقل از ***نیل الأوطار*** شوکانی می‌نویسد: همهٔ احادیثی که در آن آمده است که رسول خداﷺ مرد یا زن مرتدی را کشته یا دستور داده آنان را بکشند، به لحاظ سند صحیح نیستند و از این رو ثابت نمی‌شود که رسول خداﷺ مجازات ارتداد را قتل تعیین کرده باشد.(۱)

اشکال دیگری که منکران احکام مرتد مطرح ساخته‌اند، «تعارض آن با قرآن» است. این مبنا مورد توافق مسلمانان است که هیچ حدیث و روایتی چنانچه با قرآن به عنوان یک سند قطعی و دست اول، در تعارض باشد، اعتبار ندارد و لذا روایات را بر قرآن باید عرضه کرد و با آن باید سنجید. بر این اساس گفته‌اند احکام مرتد، با آیاتی از قرآن که آزادی عقیده را به رسمیت می‌شناسد مانند ﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ﴾ در تضاد است و لذا نمی‌توان به آن اعتماد کرد.

از این رو می‌بایست پس از اینکه حکم مرتد در قرآن یافت شد فقها به سراغ سنت نروند. اما آنان به این منبع (سنت) روی آوردند و حدیثی منسوب به رسول خدا یافتند. آن‌چه موجب حیرت است این‌که آنان بدون در نظر گرفتن حکم خدا دربارهٔ مرتد (باطل شدن عمل مرتد و جاودانه زیستن در آتش آخرت است) به استناد به حدیث، حکم به قتل مرتد داده‌اند.

حکم قرآن بالاتر و مقدم‌تر از بقیهٔ احکام است؛ زیرا سنگ‌بنا و بنیان همهٔ اصول است. همچنین حدیث منسوب به رسول خدا که بر اساس آن حکم داده‌اند، خبر واحد و «ظنی الثبوت» است، در حالی که قرآن «قطعی الثبوت» است؛ پس چگونه ظن را بر قطع مقدم می‌شمارند؟

۱ـ همان منبع، ص ۷۵.

از این رو لازم است در نسبت حدیث به رسول خدا شک کرد، زیرا امکان ندارد که ایشان سخنی مخالف قرآن بیان کند. این مطلب روشنی است که علمای قدیم به آن رسیده‌اند.[۱]

امام ابوحنیفه گفته است: هر آنچه که مخالف قرآن بود، از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نیست؛ اگر چه آن را از ایشان روایت کنند.[۲] جای خدا نشسن و حکم قتل مرتد صادر کردن خلاف نص صریح قرآن می‌باشد.

خطرناک بودن تمسک به حدیث **«من بدل دینه فاقتلوه»** فقط به حد قتل مسلمانی که دینش را تغییر می‌دهد تا مسیحی یا یهودی یا ملحد شود، باقی نمی‌ماند؛ بلکه مسأله از آن فراتر می‌رود و دامن همهٔ اندیشمندان و مجتهدان و همهٔ کسانی که طرق تقلید را می‌شکنند و با اندیشه‌ای جدید با فکر قدیمی حاکم مخالفت می‌کنند و با دلایلی عقلی و نقلی به دفاع از اندیشهٔ خود بر می‌خیزند را نیز شامل می‌شود و به تندروها اجازه می‌دهد که خواستار اجرای حد ارتداد بر آنان شده و یا خود حد را بر آنان جاری سازند، همان‌گونه که در دهه‌های اخیر شاهد آن بوده و هستیم. «مجمع البحوث الاسلامیه» در دانشگاه الازهر پیشنهاد کرد، به مرتد فرصت داده شود تا پایان عمرش توبه کند. این حکم به منزلهٔ حذف مجازات اعدام برای مرتد است.

رویکرد دوم: دیدگاه معتقدان به کشتن مرتد به عنوان حد شرعی

تودهٔ فقیهان بر قتل مرتد و بر این‌که این قتل، نوعی حد است اتفاق‌نظر دارند، اما در این‌باره اختلاف کرده‌اند که آیا به او فرصت توبه داده شود یا نه؟

۱ـ محمد شبل، همان منبع، ص ۷۴.

۲ـ محمد منیر ادلبی، *قتل المرتد الجریمة التی حرمها الاسلام*، للنشر و التوزیع و الخدمات الطباعیة، سوریه، دمشق ۲۰۰۳، ص ۸۲. نویسنده با استناد به دلایل قرآنی و حدیثی به طور کلی حکم قتل مرتد را رد می‌کند.

برخی بِدان گراییده‌اند که بی‌آنکه از مرتد توبه خواسته شود، کشته می‌شود؛ اما اغلب فقها برآنند که به وی مهلت توبه داده و از او خواسته می‌شود که توبه کند. البته این گروه هم بر سر چگونگی «استتابه» و این‌که آیا این کار یک بار انجام می‌گیرد یا دوبار، یا چنان که دیدگاه مالک و ابوحنیفه است، سه روز توبه داده می‌شود، یا یک ماه مهلت دارد و یا چنان که ابوحنیفه می‌گوید تا همیشه می توان توبه داد و از او توبه خواست، (همچنان که قبلاً اشاره رفت رویکرد الازهر به این نظر تمایل دارد) اختلاف کرده‌اند.

دربارۀ زنی که مرتد شود نیز اختلاف کرده‌اند: آیا بدان دلیل که مقتضی قتل، تغییر دین است [و این در مورد زن و مرد تفاوتی نمی‌کند] و چنان که دیدگاه امام شافعی است زن هم به‌سان مرد در صورت ارتداد کشته می‌شود، یا این‌که بدان دلیل که پیامبرﷺ از کشتن زنان و کودکان نهی کرد و در روز فتح مکه چون زنی مقتول دید فرمود: «این که نمی‌جنگیده است.»[۱] زن در صورت ارتداد تنها به زندان یا زدن تعزیر می‌شود تا اینکه توبه کند یا بمیرد. محمد غزالی در جواب این سؤال که آیا اسلام اجازۀ ارتداد به کسی می‌دهد یا نه؟ می‌گوید:

دینی که طبیعتش آزادی و دموکراسی است قاعدتاً نباید با میل و رغبت اشخاص مخالفت کند؛ لیکن صرفنظر از اسلام، هیچ یک از نظامهای قدیمی و کنونی اجازه نداده‌اند که خروج از آنها آزاد باشد! از این رو ما نیز می‌توانیم در مقام مقابله با آزادی ارتداد، صریح و بی‌پرده باشیم. فرض کنید مردی می‌خواهد به خدا کافر شود و کمونیست گردد. کمونیسم زندگی را مادی می‌داند و به خدا معتقد نیست؛ به علاوه در اساس اجتماع که دولت قائم بـه آن است، نـظریات خاصی دارد. آیا از اسلام نیز انتظار دارید چنین بلاهت و آزادی ارتداد را قبول کند؟ بگذارد اشخاص مادی بوده و به خدا کافر گردند؟!

۱ـ این حدیث را مالک در المدونة الکبری نقل کرده است.

مادیت فلسفه‌ایست که هر قیدی را از پای انسان گشوده و منکر عبادت و فضیلت‌ها و سنن است و دنیا را یک پدیده‌ای می‌داند آشفته و بی‌شعور. آیا از دین که رسالت آن ایجاد عقیده در قلوب و شریعتی است، انتظار دارید که به عنوان آزادی به این گرایش‌ها و مفرها در بین افراد اجازه دهد؟[۱] مودودی می‌گوید: «در روزگار ما اجازه نخواهیم داد که هیچ مسلمانی دینش را تغییر بدهد، همان گونه که اجازه نمی‌دهیم تا هیچ غیر مسلمانی معتقداتش را منتشر کند.»[۲] مودودی در جای دیگری می‌گوید: «هر آینه اگر حکم مرگ بر مرتدان در دولت اسلامی اجرا شود، این امر مسلمانان را حفظ می‌کند و آنان را در شریعت اسلامی باقی می‌گذارد!»[۳]

رویکرد سوم: دیدگاه تعدیل یا دیدگاه کسانی که حکم ارتداد را به تعزیر وا می‌گذارند

«هرچند بر پایهٔ دیدگاه دوم، که کیفر ارتداد را یک حد شرعی و حقّی از حقوق الهی می‌داند، امام راهی جز آن ندارد که حد شرعی ارتداد را که خطر بزرگی برای جامعهٔ اسلامی درپی دارد اجرا کند، در مقابل، عده‌ای از عالمان بویژه متأخران بر این عقیده‌اند که مشخص کردن مقدار کیفر در مورد جرمهایی که در شرع به کیفری معین بر آن تصریح نشده، به دست امام یا قاضی است. آنان بر این امر چنین استدلال می‌کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به هنگام ورود به مکه شماری از کسانی را که به قتل تهدید کرده بود مورد عفو قرار داد. عبدالله بن أبی سَرْح یکی از این کسان بود. او از کاتبان وحی بود و بعدها مرتد شد و پس از ارتدادش، وساطت عثمان دربارهٔ او مورد پذیرش قرار گرفت، در حالی که پیامبر در همان

۱ـ محمد غزالی، همان منبع، ص ۱۱۸.

۲ـ محمد منیر ادلبی، *قتل المرتد الجریمة التی حرمها الاسلام*، للنشر و التوزیع و الخدمات الطباعیة سوریه، دمشق، ۲۰۰۳، ص ۵۹.

۳ـ همان کتاب، ص ۶۳.

زمان از عفو برخی دیگر خودداری ورزید. این خود به روشنی نشان می‌دهد که ارتداد، جرمی تعزیری است؛ چرا که تنها در تعزیر می‌توان وساطت را پذیرفت و در حد، وساطتی پذیرفته نمی‌شود. اما کسانی که پیامبر آنان را کشت قتلشان مستند به جرمهایی دیگر بود که چنین کیفری را اقتضاء می‌کرد. گواه دیگری بر تعزیری بودن جرم ارتداد آن است که عمربن خطاب ابوشجره را [که مرتد شده بود] نکشت و تنها به تبعید او بسنده کرد.

معتقدان به این دیدگاه، قتل مرتدان از سوی ابوبکر را چنین توجیه می‌کنند که آنان بر ضد حکومت قیام مسلحانه کرده بودند و موجودیت نوپای اسلامی را تهدید می‌کردند و بنابراین آن‌چه ابوبکر در مورد آنان انجام داد، واکنشی سیاسی بوده نه دینی. در حالی که اگر کشتن آنان حدی از حدود الهی بود، این مسأله آن اندازه بر صحابه پنهان و پوشیده نبود که ابوبکر ناگزیر باشد برای قانع کردن آنان به تلاشی وسیع دست بزند تا سرانجام بتواند آنان را به سیاستی که در برابر مرتدان در پیش گرفته است، قانع کند.

گروندگان به این دیدگاه برای تقویت موضوع خود چنین استدلال می‌کنند که فرمان پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به قتل مرتد و انجام این کار از سوی آن حضرت از موضع ولایت سیاسی آن حضرت بر مسلمانان صورت پذیرفته است، نه از موضع پیامبر به عنوان مبلغ احکام الهی. استدلال آن حضرت در مورد کشتن زن مرتد بدین عبارت که «او در جنگ شرکت نداشته است» نیز دلالتی روشن بر این حقیقت دارد که: علت قتل مرتد اقدام وی به تغییر دین خویش نیست، بلکه تهدید نظام عمومی از سوی اوست. از همین رو نیز تعیین میزان کیفر مرتد به امام واگذاشته می‌شود تا بر پایهٔ مقدار خطری که این پدیده برای موجودیت سیاسی فراهم می‌آورد، آن را معین کند.

البته باید توجه داشت: موجودیت نظام سیاسی در جهان اسلام از نظر پیوند آن با دین با موجودیت سیاسی در کشورهای غربی تفاوتی بنیادی و اساسی دارد.

در نظام غربی دست‌کم از جنبهٔ قانونی، دین مسألهٔ شخصی دانسته می‌شود و همنوا با مسیحیت که امور عمومی را به قیصر واگذاشته و برای خود تنها به عهده‌داری مسائل شخصی بسنده کرده است، و با نظام عمومی که به مسائلی چون تابعیت، وفاداری نسبت به وطن و حفظ اسرار آن خلاصه می‌شود، هیچ ارتباطی ندارد؛ اما در نقطهٔ مقابل، اسلام هم یک عقیده و هم نظام برای زندگی بشر است و به همین دلیل هر اقدامی بر ضد اسلام نوعی تجاوز به نظام عمومی شمرده می‌شود و جوهر عقیده، مقامی همانند مبادی دموکراسی در نظامهای لیبرال و یا جایگاه اندیشهٔ مارکسیسم در نظامهای کمونیستی دارد و از همین رو حکومت اسلامی موظف است به پاسداری از دین بپردازد و با ارزیابی میزان حساسیت و خطرآفرینی هر حرکت ارتدادی که در داخل سرزمینهای اسلامی صورت می‌پذیرد، سیاستهای مناسب را در برخورد با آن اتخاذ کند.

نشانه‌هایی از این دیدگاه در مواضع برخی علمای متقدم چون سَرَخسی و ابن‌قَیِّم دیده می‌شود و بسیاری از متأخرین چون امام محمد عبده، شیخ عبدالمتعال صعیدی، عبدالوهاب خلاف، ابوزهره، شیخ عبدالعزیز شاویش و همچنین شماری از صاحبنظران حقوق اساسی همچون فتحی عثمان، دکتر عبدالحمید متولی، عبدالحکیم حسن عیلی، دکتر حسن ترابی و دکتر محمد سلیم غزوری به این نظریه گراییده‌اند.»[۱]

این رویکرد توجیه در رابطه با ارتداد صحیح نبوده و از نظر حقوق اساسی نیز غیر قابل پذیرش می‌باشد. این توجیه که چون مرتد از نظر شریعت صرف‌نظر از این‌که نظرات خود را اعلان و تبلیغ کند و یا نه، محکوم به مرگ می‌باشد، صحیح نیست همچنین بر فرض اگر بپذیریم که شریعت تا وقتی که مرتد

۱ـ محمدمنیر ادلبی، ***قتل المرتد الجریمة التی حرمها الاسلام***، للنشر و التوزیع و الخدمات الطباعیة سوریة، دمشق ۲۰۰۳، صص ۷۳ـ۶۹.

اظهارنظر و یا تبلیغ نکرده است او را محکوم به اعدام نمی‌کند، باز هم آزادیهای اساسی و قانونی یک شهروند ـ که آزادی عقیده و بیان و اجتماع و تبلیغ و ترویج عقاید از جملهٔ آنها می‌باشد ـ را نقض می‌کند؛ برای مثال در حالی که مسیحی برای پذیرش اسلام و دعوت دیگران به عقاید جدید خود، مورد تشویق قرار می‌گیرد، مسلمانی که دین مسیحیت را پذیرفته چه دیگران را برای گرایش به مسیحیت دعوت کرده یا دعوت نکرده باشد، به وسیلهٔ اعدام مجازات می‌شود![1]

۱ـ احمد نعیم عبدالله، ***نواندیشی دینی و حقوق بشر***، ترجمهٔ حسنعلی نوریها، انتشارات فرهنگ و اندیشه، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۲.

فصل دوم

مبانی غیر دینی حق آزادی بیان

اهدافی که تدوین‌کنندگان حقوق بشر دنبال می‌کردند، ماهیتی کاملاً پیچیده داشت. آنان می‌خواستند به برداشتی مشترک از حقوق بشر برسند که همگان، به رغم تفاوتهای بسیار میان فرهنگها، نظامهای سیاسی، جایگاههای جغرافیایی و اوضاع و احوالشان آن را بپذیرند. آیا این امر قابل تحقق بود یا خیر؟ بسیاری از شرکت‌کنندگان در فرایند تدوین «اعلامیه» بویژه کسانی که خاستگاه فرهنگ غربی (اروپایی یا امریکایی) داشتند، تأکید می‌ورزیدند که حقوق بشر از مفاهیمی بسیار روشن تشکیل شده که در مورد آنها همفکری وجود دارد؛ اما به هنگام شروعِ نظرخواهیهای کمیسیون حقوق بشر، تفاوتهای اساسی با روشنی فزاینده‌ای آشکار شدند. یکی از پایدارترین مسائل این بود که حقوق بشر را باید بر چه مبنایی اعلام کرد؟ مفاهیم غربی حقوق ذاتی شخص انسان، زادهٔ سنت حقوق «طبیعی» هستند که بر مبنای آن انسانها حقوقی دارند که طبیعت، یا از نظر ادیان، فطرت الهی به انسان اعطا کرده است؛ بنابراین با توجه به خلقت برابر انسانها آفریدگارشان به آنان حقوق سلب‌ناپذیر و یکسان اعطا کرده است. درست همین فرض فلسفی، مبنای اعلامیهٔ استقلال ایالات متحده آمریکا است. اگر عبارت کاملاً دینی این فرض را به کار ببریم یا نبریم، در هر حال به معنای آن است که مبنای مفروض حقوق بشر، حاصل نظریه‌ای است که گروهی از

فیلسوفان اروپایی در قرن هجدهم تدوین کرده بودند. همراه با نظریهٔ جدیدتر حقوق «وضعی» دیدگاه بسیار متفاوتی دربارهٔ مبانی حقوق بشر پدیدار شد که خواستار آن بود که فقط اعمال و رفتار انسانها و به تعبیری وسیع‌تر دولتها، منشاء و تعیین کنندهٔ حقوق (و در واقع خود حق) باشند. این دیدگاه نشان دهندهٔ پیروزی عقل باوری‌ای بود که اعتقاد داشت انسانها همانند دولتها به هیچ‌وجه تحت الزام قوانین برون بشری قرار ندارند، بلکه داوطلبانه و از روی عقل می‌پذیرند که خودشان رفتارهایشان و بیاناتشان را محدود سازند تا از بهترین امکانات برای تکامل شخصی یا ملی برخوردار شوند. در نتیجه، با رعایت محدودیتهایی که دولتها برای اعمال خود وضع می‌کردند، تعیین محدوده و دامنهٔ حقوق بشر و نیز حقوق بین‌المللی امکان‌پذیر می‌شد.

در جریان نظرخواهیهای «کمیسیون» این تفاوت اساسی برداشتهای فلسفی، هنگامی آشکار گشت که مسألهٔ گنجاندن یا نگنجاندن استناد به خدا یا طبیعت به عنوان منشاء حقوق بیان شده در «اعلامیه» مطرح گشت. هلندیان طرفدار گنجاندن این استناد بودند و کوشیدند تا در جریان مباحثات سومین کمیتهٔ «کمیسیون»، پیش‌نویس «اعلامیه» را به سمت پذیرش همین استناد بکشانند. نمایندهٔ هلند دکتر هـ. راوین، در مجمع عمومی به سخنرانی پرداخت و اظهار تأسف کرد که در «اعلامیه» به منشاء الهی انسان و جاودانگی روح او اشاره نشده است و در واقع سرچشمهٔ تمام این حقوق، خدای متعال است که مسئولیت بزرگی بر دوش کسانی گذاشته که این حقوق را مطالبه کرده‌اند. نادیده گرفتن این پیوند، در حکم جدا کردن گیاه از ریشه‌های آن یا ساختن خانه‌ای بدون پی است.»[۱] اگرچه پیشنهاد هلند، در اصل، از پشتیبانی استوار بعضی از کشورها،

۱ـ گلن، جانسون، ***اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و تاریخچهٔ آن***، مترجم محمد جعفر پوینده، ص ۶۲.

بویژه چند کشور اروپایی برخوردار شد،امّا کشورهای دیگری با آن مخالفت کردند: «کشورهای اروپایی که طرفدار دیدگاه حقوق «وضعی» بودند و نیز کشورهای غیر غربی که هرگونه بیان حقوق «طبیعی» را نشانهٔ ارزشهای فرهنگی غرب می‌دانستند.»(۱)

مسألهٔ تفاوت دیدگاه‌های فرهنگی، به هنگام مناظره دربارهٔ آزادی دین به نحوی حاد مطرح شد که در پایان به مادهٔ ۱۸ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر انجامید که این آزادی را تضمین می‌کند.

اعضای کمسیون و سومین کمیته در اساس به دو مسئله توجه داشتند: تأیید حق اظهار دین یا اعتقاد، و تأیید حق تغییر دین برای همگان. این دو نکته در پیش‌نویس نهایی ذکر شده است. حق آزادی دین، توجه شماری از گروههای دینی را سخت جلب کرد.

بعضی از آنان سخت می‌کوشیدند این حق را به نحوی بسیار ویژه بیان کنند. حق اظهار دین یا اعتقاد، صورت‌بندی جدیدی بود که در واقع حق دین و پرستش را، که در بعضی از پیش‌نویسهای قبلی آمده بود، گسترش می‌داد. نامهٔ یکی از فعال‌ترین نمایندگان سازمانهای غیر حکومتی «فردریک نولد» (از شورای جهانی کلیساها) به النوار روزولت، نشان دهندهٔ کوششهایی است که برای تعمیم و تعیین مفهوم حق دین و پرستش صورت گرفته‌اند. این نماینده تأکید می‌ورزید که «اعلامیه» به جای حق دین و پرستش، حق دین رسمی، حق رفتار اجتماعی بر اساس اعتقاد دینی و حق اجرای آیینها و مراسم مذهبی را به رسمیت بشناسد.(۲)

حق اظهار دین یا اعتقاد که بیان عام‌تری است که در اعلامیه آمده، بعضی از نمایندگان بویژه نمایندگان دول عرب مسلمان و برخی از دول خاور دور را به تردید واداشت که مبادا چنین مقرره‌ای به نحوی تفسیر شود که حق نودینی یا

۱ـگلن جانسون، همان، صص ۶۴ و ۶۳. ۲ـگلن جانسون، همان، صص ۶۴ و ۶۳.

تازه ایمانی را به هر شکل، برای مبلغان مذهبی تضمین کند. در این میان بعضی از نمایندگان، اجحافات جنگهای صلیبی در قرون وسطی و رضایتهای جدید مبلغان مذهبی را در خاور دور یادآوری کردند.

ایراد عربستان سعودی به حق تغییر دین، جدی‌تر بود. به نظر نمایندهٔ این کشور، تضمین چنین حقی در حکم تعرض به اصول فرهنگی دولتهای اسلامی بود. اصلاحیه‌های پیشنهادی و مورد حمایت سعودیان برای حذف این مقرره هر بار با مخالفت اکثریتی قاطع رو به رو شد. و سرانجام برای نمایندهٔ عربستان این مسأله آن‌قدر مهم بود که در رأی‌گیری نهایی در مجمع عمومی، رأی ممتنع داد.[۱] «محمد ظفرالله خان، رئیس هیأت نمایندگان پاکستان، اطمینان داد حتی اگر به کلی درست باشد که چنین حکمی در قرآن آمده است (قتل مرتد) همین کتاب مقدس آموزش می‌دهد که ریا و تزویر، گناهی وخیم‌تر است و در نتیجه هیچ‌کس نباید به دینی که اعتقادی به آن ندارد، اقرار کند. محمد ظفرالله خان هنگام بحث در مجمع عمومی، این آیهٔ قرآن را ذکر کرد: «بگذارید کسی که ایمان داشتن را برگزیده است، ایمان داشته باشد و کسی که ایمان نداشتن را برگزیده است، ایمان نداشته باشد.» سپس به نمایندگان گفت: «آن‌چه محکوم شده، نداشتن ایمان نبوده، بلکه تزویر بوده است.» در نهایت پاکستان به نفع اعلامیه رأی داد.»[۲]

مبحث اول: ریشه‌های فکری و مبانی تئوریک حق آزادی بیان

با کنکاش در تئوریهای اندیشمندان غربی در می‌یابیم که بیشترین اثرگذاری را بر شکل‌گیری مفهوم آزادی بیان در معنای کنونی داشته‌اند. تئوریهای موجود بر دو گونه‌اند: برخی به طور عام در تبیین مفهوم حقوق بشر نقش داشته‌اند و به

۱ـ ***پرسش و پاسخ دربارهٔ حقوق بشر***، لیالوین، مترجم محمدجعفر پوینده، نشر قطره، ۱۳۷۷، ص ۷۶.

۲ـ جانسون ***تاریخچهٔ حقوق بشر***، ص ۵۷.

تبع آن آزادی بیان را می‌توان بر مبنای آنها توجیه کرد. تئوریهای دیگر، تئوریهایی هستند که به طور اخص آزادی بیان را مورد توجه قرار دادند. از جمله تئوریهای عام می‌توان به دستگاه اخلاقی کانت و همچنین تئوری حقوق طبیعی اشاره کرد: اساس فلسفهٔ کانت، منع استفادهٔ ابزاری از انسان و اصل غایت بوده و اصل بنیادی و در واقع بنیادی‌ترین اصل اخلاقی این رویکرد می‌باشد؛ بنابراین در اخلاق کانتی هر آن‌چه انسان را ابزار کند، ممنوع است. اگر به فرض، آزادی بیان را از کسی بگیریم، او را تبدیل به ابزار کرده‌ایم.[۱]

کانت گفت: جستجوی شادمانی واقعی، آن‌طور که فایده‌گرایانی (سودگرایانی) مانند بنتام گفته‌اند، هدف زندگی انسان نیست؛ بلکه هدف اصلی زندگی انسان، رشد شخصیت اوست.[۲] و بنابراین حق آزادی بیان نیز باید در چارچوب این هدف و بر اساس معیار آن ارزیابی گردد. حقوق طبیعی نیز از آنجایی که حقوق بایستی در جستجوی عدالت باشد، قواعدی را که از فطرت انسان یا طبیعت امور ناشی می‌شود، بیابد و اجرای آنها را تضمین کند.[۳] به عبارتی ماهیت قانون، که؟ تکرار طبیعت انسان است.[۴] می‌تواند به زعمی حق آزادی بیان که برخاسته از فطرت و طبیعت انسانی است را توجیه کند. برخی تئوریها که به طور اخص به تبیین مفهوم آزادی بیان پرداخته‌اند عبارتند از:

۱ـ سیدمحمد سید فاطمی، ***درس نظام بین‌المللی حقوق بشر***، دانشگاه شهید بهشتی، کارشناسی ارشد حقوق بین‌الملل.

۲ـ عبدالرحمن، عالم، ***تاریخ فلسفهٔ سیاسی غرب***، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ ۷۹، ص ۴۵۸.

۳ـ ناصر کاتوزیان، ***فلسفهٔ حقوق***، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷ جلد اول، ص ۲۰.

۴ـ دل وکیو، ***فلسفهٔ حقوق***، ترجمهٔ جواد واحدی، نشر میزان، چاپ ۸۰، ص ۲۳۲.

۱ـ تئوری مبتنی بر کشف حقیقت

جان دیویی اعلام داشت که: «حقیقت کلی و عمومی وجود ندارد، آن‌چه در نظر کسی درست نماید، شاید در چشم آن دیگری درست نباشد. آن‌چه دیروز درست بود، شاید امروز دیگر درست نباشد؛ زیرا زندگی عبارت است از پردهٔ پرنقش و نگاری که در حال تغییر و دگرگونی است.»(۱)

ویلیام جیمز نیز تأکید دارد: «در حال حاضر ما به دین‌های مختلف گرویده‌ایم، زیرا تصورات گوناگون دربارهٔ خداوند داریم. هیچ کس با معلومات ناقصی که دارد نمی‌تواند حقیقت را منحصراً در اختیار خود داشته باشد. هر یک از ما تماشاگری است که جهان را از نظرگاه خاصی می‌نگرد و هیچ‌کس حق ندارد چنین پندارد که تنها نظر اوست که از عیب و نقص مبراست. همهٔ حقیقت و خیر محض به چشم یک تماشاچی نمی‌رسد، هرچند ممکن است آن تماشاچی شرایط خاصی برای مشاهده داشته باشد. از این رو به جای آن‌که در حفظ نظریات و عقاید دینی خود به جنگ و جدال بپردازیم و تعصب نشان دهیم چه بهتر که با هدایت خداوند، این عقاید گوناگون را وحدت بخشیده، قابل مشاهده و فهمیدن کنیم.»(۲)

«می‌گویند زبان بهترین و بدترین چیزهاست. ما بی‌میل نیستیم که بگوییم عقاید نیز چنین‌اند. آیا انسان عقاید خود را پیش از هر چیز با زبان بیان نمی‌کند؟!»

نقد مشهور افلاطون از عقیده مبنی بر این که: عقیده دنیای پدیدارها را می‌سازد نه دنیای حقیقتها را ما را به ناکامل بودن آن قانع می‌کند. مسلماً ناکامل بودن زبان درجات دارد، عقایدی بسیار «درست‌تر» از عقاید دیگرند، اما به طور طبیعی عقیدهٔ «حقیقی» وجود ندارد. هیچ عقیده‌ای مبین یک حقیقت علمی نیست که به لحاظ براهین و مظاهر منطقی‌اش همیشگی و جهانی شده باشد.

۱ـ ابوالفضل فراهانی حرآبادی، *آزادی «معنای انسانیت»*، نشر شوتن، چاپ ۸۲، ص ۳۴۶.

۲ـ ابوالفضل فراهانی، همان، ص ۳۴۰.

جایگاه عقیده، دور از علم و نزدیک به جهل است، بیشتر بیانگر احساس یا باوری کم یا بیش قوی است تا شناخت. واسطه‌ای بین حقیقت و خطاست و از دید افلاطون بیشتر به این دومی نزدیک است.»(۱)

اما در نقد نظریهٔ افلاطون باید بیان داشت: عقیده‌ها هستند که باورها را شکل می‌دهند و این باورها به پدیدارها معنا می‌دهند و فارغ از تمام انتقادها با سادگی تمام به عنوان واقعیتها و مقتضیات مسلم پذیرفته می‌شوند.

حقیقت نمی‌تواند «درست و کامل» یک‌جا و در نزدِ یک فرد و یا یک مکتب جمع شده باشد، بلکه هر شخصی و هر مکتبی سهمی از آن برداشته و گوشه‌ای از آن را به چنگ آورده است و تنها در شرایطی که بتوان تمام تکه‌های پخش شدهٔ آینهٔ حقیقت را در کنار هم چیده و دید، حقیقت به شکل نسبتاً کامل روشن می‌گردد و به دست می‌آید.

هرکس صادقانه به دین خود عمل کرده اهل نجات است و هر دینی طریقی است برای رسیدن به حق. بنوئل می‌گوید: «من حاضرم جانم را برای فردی که در جستجوی حقیقت است فدا کنم، اما فردی را که مدعی یافتن حقیقت است، به راحتی بکشم.»(۲)

تئوری میل به نظر می‌رسد مبتنی بر این پیش فرض باشد که «حقیقت برخی عقاید ممکن است در درازمدت آشکار گردد.» میل استدلال مختلفی را در خصوص این‌که آیا بیانی که از آن ممانعت می‌گردد صحیح یا غلط می‌باشد، بیان می‌دارد: «عقاید و اعمال باطل در مقابل حقایق و دلایل تسلیم می‌شوند؛ اما برای اینکه حقایق و دلایل در نفس مؤثر باشند باید در مقابل آن گذاشته شوند. عدهٔ کمی از حقایق می‌توانند بدون کمک توضیحاتی که معنی آنها را روشن سازد،

۱ـ رمون پولن، ***حقیقتها و آزادی***، ترجمهٔ عباس باقری، نشر نی، چاپ ۸۰، ص ۸۱.

2- Carlos Fuentes. "Words Apart" in peter Brooker, Moderism, Posmodernism. (Esser Longman, 1992) p. 243.

خود قصهٔ خود را نقل کنند. پس چون نیرو و ارزش قضاوت آدمی در امور بدان خاصیت است که وقتی می‌توان به این قضاوت اعتماد داشت که میزان سنجش درستی یا نادرستی پیوسته در دسترس آن باشد.»(۱)

«اگر همهٔ مردم جهان جز یکی، یک عقیده می‌داشتند و فقط یک نفر عقیدهٔ مخالف می‌داشت، همهٔ مردم جهان به همان درجه حق نداشتند آن یک نفر را خاموش کنند که آن یک نفر اگر قدرت در دست او می‌افتاد، حق نداشت همهٔ مردم جهان را خاموش کند. خاموش کردن عقیدهٔ کسی محروم کردن همهٔ آدمیان و زیان رساندن به همهٔ آنان است و نه تنها زیان رسانیدن به افرادی است که امروز هستند، بلکه محروم ساختن افرادی است که پس از این زاده خواهند شد، خواه آیندگان آن عقیده را بپذیرند یا نه؛ زیرا اگر این عقیده درست باشد، با از میان رفتن آن آیندگان از این‌که باطل را به حق تبدیل کنند، محروم خواهند ماند، و اگر این عقیده درست نباشد از نفعی که به همان اندازه مهم است، محروم خواهند ماند و آن نفع، آن است که حقیقت را در برخورد با باطل روشن تر و صریح تر و زنده‌تر درک کنند.»(۲)

«یک عرصه وجود دارد که جامعه، به عنوان چیزی جدا از فرد، در آن تنها سودی غیر مستقیم دارد و در آن شیوهٔ رفتار شخصی است که تنها به خود او مربوط می‌شود و یا اگر بر دیگران هم اثر دارد بدان سبب است که آنان خود آزادانه، با قصد و آگاهی کامل به آن خشنود شده و در آن مشارکت کرده‌اند.

آزادی اندیشیدن و احساس کردن، آزادی مطلق عقیده و احساسات در هر موضوع، اعم از عملی یا نظری، علمی، اخلاقی یا مذهبی، آزادی‌ای است که نخست قلمرو وجدان به معنای گستردهٔ آن است.

۱ـ محمود صناعی، ***آزادی فرد و قدرت دولت***، انتشارات هرمس، چاپ ۱۳۷۹، ص ۲۱۹.
۲ـ میل، ***دربارهٔ آزادی***، ترجمهٔ احمد شیخ‌الاسلامی، صص ۱۵ و ۱۶.

آزادی بیان و نشر عقاید ممکن است تابع اصل دیگری به نظر آید، زیرا وابسته به آن بخش از شیوهٔ رفتار فرد است که راجع به دیگران است: «اما چون همان اندازه اهمیت دارد که آزادی اندیشیدن به میزان گسترده متکی به همان دلایل است، لذا این دو گونه آزادی عملاً جدایی ناپذیرند. وانگهی این اصلی است که مستلزم آزادی ذوقها و اشتغالها، آزادی ترسیم نقشهٔ زندگانی به تناسب خصلتها، آزادی عمل به میل خویش و قبول مخاطره‌هایی است که می‌تواند در برداشته باشد.»(۱)

پرسش مهم و انتقادی بر میل دربارهٔ این تحلیل، چگونگی تفکیک بین امور خصوصی و عمومی است. پرفسور مک کالوم در مقدمه‌ای بر رسالهٔ میل، ***دربارهٔ آزادی***، می‌نویسد:

«تعیین حد فاصل میان رفتار خصوصی فرد و آن قسمت از رفتار وی که در مصالح دیگران اثر دارد، بی‌نهایت دشوار است. و از همین رو، مورد بحث و مناقشهٔ بی‌پایان قرار گرفته است و باید هم بگیرد. مساعی جان استوارت میل، برای فرق گذاشتن بین اعمال خصوصی انسان و آن قسمت از اعمال وی که در مصالح دیگران مؤثر است، بارها مورد حمله قرار گرفته است و نشان دادن حالت معکوس هر کدام از مثالهایی که او برای تأیید نظر خود، در رسالهٔ آزادی آورده است، دشوار نیست.»(۲)

نویسندهٔ خداوندان اندیشهٔ سیاسی نیز مبنای نظری آزادی عقیده از دیدگاه میل را از همین زاویه مورد نقد قرار داده و با تأکید بر پیوستگی عمیق فرد و جامعه و تأثیرگذاری افراد بر یکدیگر و پاسخ مثبت انسانها بر محرک بیرونی، مرزبندی موردنظر میل را مخدوش دانسته است.

۱ـ ژولی سادا ژاندرون، تساهل در تاریخ اندیشهٔ غرب، ترجمهٔ عباس باقری، نشر نی، چاپ ۱۳۷۸.

۲ـ میل ـ همان منبع، ص ۳۰۵، (ضمیمهٔ دوم، مقدمه بر متن انگلیسی چاپ آکسفورد).

با صرف‌نظر از اشکالاتی که از این زاویه بر این نظریه وارد گردیده و در آثار فراوانی تکرار شده است، نکتهٔ مهم و انکارناپذیر دیگر، تأثیر عقیده بر رفتار است که در این نظریه از آن غفلت شده است. طرفداران این دیدگاه نمی‌توانند در محدودهٔ عقاید جزئی و سلیقه‌های شخصی، این تقسیم‌بندی و آثار آن را محدود سازند. مواردی که احساس یا عقیدهٔ درونی، تأثیر چندانی در حوزهٔ اجتماعی ندارد، از قبیل احساس نفرت از غذای خاصی، یا احساس علاقه به رنگ مخصوصی، و یا اعتقاد به سعد و نحس بودن برخی رخدادها، اساساً خارج از بحث اساسی آزادی عقیده و بیان قرار دارد و با استشهاد به این گونه موارد، نمی‌توان تکلیف آزادی عقیده و بیان در مسائل مهم جهان‌بینی را روشن ساخت؛ اما آیا می‌توان پذیرفت که اعتقاد به برتری نژادی تأثیری در مصلحت جامعه و تعدی به حقوق انسانها ندارد؟!

اگر پاسخ به این سؤال منفی است ـ که یقیناً چنین است ـ پس مبارزه با جلوه‌های عملی این اعتقاد، که به پایمال شدن حقوق عده‌ای از انسانها می‌انجامد، همراه با حفظ و حراست از این اعتقاد، به دلیل آزادی عقیده چگونه سازگار است؟ وقتی به نازی‌ها و فاشیست‌ها به وسیلهٔ تبلیغات گوناگون القا می‌شود که برخی اقوام باید پست باشند و حتی نابود و ریشه‌کن شوند ـ زیرا به فرهنگ اصیل آلمانی یا شمالی خلل وارد می‌کنند ـ و هنگامی که این تفکر به شکل باور و عقیده در اعماق جان آنان رسوخ می‌کند، طبیعی است که رفتارهای خشونت‌آمیز و فجایع نفرت‌انگیز از آنان صادر می‌شود؛ پس چگونه می‌توان تأثیر عقاید و باورها را در کنشهای اجتماعی نادیده گرفت؟ به قول آیزایا برلین:

«این آموزه‌ها منشاء جنایتهایی است که به ستمگریهای دهشتناک و فجایع نابودکنندهٔ بسیار گسترده منجر می‌شود. کشتار به دیوانگی نیاز ندارد. کافی است از ایقان به باورهای کاذب، که حقیقت به نظر می‌آیند، سر بر آورد تا به نتایجی

وصف‌ناپذیر منتهی گردد.»[۱]

فجایع دهشتناک صربها در بوسنی، روسها در چچن، سفیدپوستها در آفریقا و آمریکا، صهیونیزم در فلسطین، ترکیه در جنوب شرقی خود (کردستان)، عربها در حلبچه و مناطق کردنشین و سوریها در قامشلی و ... همه از اعتقاد و باور برتری نژادی برخاسته است. آیا باز باید باور داشته باشیم که این اعتقاد و باورها صرفاً شخصی و مطلقاً آزاد باشند؟!

با وجود این، تئوری استوارت میل بر تمایزاتی که اغلب توسط قانونگذار و رویهٔ قضایی بین حقیقت و نظر عقایدی که محتملاً صحیح می‌باشند و آنهایی که قطعاً غلط هستند یا عقایدی که دارای هیچ گونه ارزش حقیقی نیستند و بین گفتمان اخلاقی و سیاسی از یک سو و قضایای علمی از سوی دیگر وجود دارد، پرتوافکنی می‌نماید.

۲ـ تئوری خوداجرایی (مبتنی بر تساوی و احترام)

دومین تئوری اساسی غربی در خصوص آزادی بیان، این حق را به عنوان یک جنبهٔ دائمی هر شخص به توسعهٔ اجرای خود به خودی، می‌شناسد؛ یعنی اِعمال محدودیت بر آن‌چه فرد مجاز است بگوید یا بنویسد یا بشنود یا بخواند، پیشرفتش را ممتنع می‌سازد. همچنین افراد قادر نخواهند بود تا به لحاظ روحی و فرهنگی توسعه یابند، مگر اینکه آزاد باشند تا عقاید و مواضع سیاسی خود را از طریق مباحث عمومی یا در جواب به انتقاد دیگران، تنظیم کنند.

آزادی بیان، آزادی بر ضدّ دولت یا «آزادی منفی» می‌باشد و به طور عام به همین دلیل به نحو وسیعی قابل تفسیر قضایی و اجرایی به نسبت «آزادی مثبت» ـ مثل «حق آموزش مناسب» ـ می‌باشد؛ از این رو تا حد قابل

۱ـ آیزایا برلین، همان، ص ۵۸.

ملاحظه‌ای به وسیلهٔ تفسیر مضیق و بطلان قواعد محدود کنندهٔ آزادی، تضمین می‌گردد.

«دورکین» از جمله معتقدین به این تئوری می‌باشد. وی در فرضیه‌اش می‌آورد: «قدرت یک کشور محدود به آن چیزی است که شهروندان آن را تشخیص می‌دهند، در حالی که به عنوان نمایندگان عقلانی، مستقل و برابر تلقی می‌گردند.» یک شخص تنها در صورتی احساس استقلال می‌کند و برای استدلالات خود ارزش قائل می‌شود که دیگران آرزو داشته باشند که قبل از او بیان کنند.»(۱)

دورکین نظریهٔ مصالح جویانهٔ نویدبخش را بین حقوق طبیعی و نظریه‌های سودگرایانه ارائه می‌کند. دورکین از بدیهی فرض کردن اخلاق سیاسی آغاز می‌کند، یعنی اینکه حکومتها باید با همهٔ شهروندانشان در فراهم آوردن شرایط مساوی در کسب و کار با احترام رفتار کنند؛ زیرا بدون اصل احترام، گفتگو صورت نمی‌پذیرد؛ همانگونه که بدون گفتگو و تبادل نظر، سیاست به مفهوم واقعی کلمه تحقق نمی‌یابد. در فقدان چنین فرضی هیچ مبنایی برای هیچگونه گفتمان معتبری راجع به حقوق و مطالبات وجود نخواهد داشت.

«دورکین معتقد است حق آزادی به طور کلی بیش از آنکه معنی‌دار باشد، گنگ و مبهم است. با وجود این برخی از آزادیهای خاص همچون آزادی بیان، آزادی عبادت و پرستش، حقوق ورود به اجتماعات و روابط جنسی و شخصی، مقتضی حمایت ویژه‌ای در برابر دخالت حکومت است. این موضوع به این دلیل نیست که آزادیهای ترجیحی و ممتاز، حایز برخی از ارزشهای ذاتی یا واقعی است، بلکه به دلیل وجود مانع رویه‌ای [شکلی] است که این آزادیهای ترجیحی ممکن است با آن مواجه شوند. مشکل این است که اگر آن آزادیها به

1- Barendt, Eric - "Frecdom of Speech", ox-Frod, Claren - don, 1996, P19.

محاسبه و تأمل سودگرایانه واگذار شوند ـ یعنی محاسبهٔ نامحدودی از منافع و مصالح عمومی ـ توازن به نفع محدودیت‌ها متمایل خواهد شد.»[۱]

هانا آرنت می‌گوید: «سیاسی بودن و زیستن در یک دولت شهر، به مفهوم آن است که همه چیز از طریق گفتگو و متقاعد ساختن حل و فصل می‌شود نه با زور و خشونت».[۲]

این تئوری، تکیهٔ اساسی بر حفظ «استقلال فردی» داشته و اِعمال محدودیت بر آزادی بیان را مغایر بر استقلال فردی و پیشرفت و توسعهٔ فرد می‌داند.

۳ـ تئوری قرارداد اجتماعی (مبتنی بر عدالت)

افراد با قبول و پذیرفتن زندگی در اجتماع از مقداری از آزادیهای خود از جمله بیان آزاد به نفع جامعه و به تبع آن به نفع فرد، چشم‌پوشی می‌کنند.

سازش در اصول عدالت مبتنی بر وضعیت آغازین (انسان) را که همانند حالت طبیعی و فرضیه‌های سنتی قرارداد اجتماعی است.

راولز، از معتقدان به این تئوری، می‌خواهد قرارداد نخستین را توضیح دهد، که ما را ملزم به ورود در جامعه‌ای خاص و یا برپا ساختن نوع خاصی از حکومت نمی‌کند، بلکه نمایانگر سازش دربارهٔ اصول کلی و اساس عدالت است.

راولز می‌گوید: «ظاهراً تنها اصلی که انسانها در وضعیت آغازین خود می‌توانسته‌اند بپذیرند، اصل آزادی عقیده یا وجدان برای همگان است. آنان

۱ـ حسین شریفی طرازکوهی، ***حقوق بشر، نظریه‌ها و رویه‌ها***، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ۸۰، ص ۶۲.

2- Vori H.Arenit: on Violencein crises of the Republic, Harcout Brace Jovanovich, NewYork, 1972.

نمی‌توانسته‌اند اجازه دهند که آیینهای اخلاقی و مذهبی حاکم، دیگران را به میل خود سرکوب و مجازات کنند و نمی‌توانستند آزادی خود در این‌گونه موارد را به خطر اندازند، حتی اگر مسلم می‌دانستند (این خود مسئله‌ای است) که به احتمال قوی آنان نیز جزء اکثریت خواهند بود (اگر اکثریتی وجود داشته باشد)، و نه برعکس. چنین کاری نشان آن خواهد بود که یا اعتقادهای اخلاقی و مذهبی خود را جدی نمی‌گیرند و یا چندان اعتنایی به آزادی انتقاد از آن ندارند. از سوی دیگر، طرفین سازش نمی‌توانستند اصل سود را بپذیرند؛ چه در نتیجه، آزادی آنان تابع محاسبهٔ منافع جمعی می‌باشد و کارشان به آنجا می‌کشید که اگر سر جمعی زاید بر رضامندی به دست می‌آمد، محدود شدن آزادی را قبول کنند.»(۱)

اصول راولز مبتنی بر اصل آزادی و برابری است و می‌توان بر اصل برابری آزادی برای همه، این ایراد را گرفت که در مثل، فرقه‌های مذهبی نمی‌توانند هیچ اصلی را بپذیرند که خواستهای متقابل آنان را محدود سازند. از آنجا که تکالیف انسان در برابر قوانین مذهبی و الهی مطلق است، از دیدگاه مذهبی هیچ‌گونه سازشی بین اعتقادات گوناگون مذهبی مجاز نیست. مسلماً رفتار مردم اغلب چنان است که گویا این نظریه را می‌پذیرند.

انسان می‌تواند این گونه بیندیشد و حق آزادی بیان داشته باشد که دیگران باید همان اعتقاد و همان اصول مورد قبول او را بپذیرند و اگر چنین نکنند خطای بزرگی مرتکب شده‌اند و از راه رستگاری و تشکیل جامعه‌ای مبتنی بر عدالت و برابری دور شده‌اند.

راولز می‌گوید: «آزادی تنها به سبب آزادی محدود می‌شود. دو مورد وجود دارد: ۱) یک آزادی محدودتر باید نظام کلی آزادی را که همه در آن شریک‌اند، تقویت کند. ۲) آن نوع آزادی که از جایگاه و مرتبت کمتری برخوردار است، باید

۱ـ ژولی سادا ـ ژاندرون، همان منبع، ص ۱۹۶.

برای همهٔ شهروندان که از آزادی کمتری برخوردارند، قابل قبول باشد. با در نظر گرفتن نمونه‌هایی از محدودیتهای ناظر بر حوزهٔ حاکمیت اکثریت، که از رهگذر مجموعه‌ای از حقوق ایجاد می‌شود و محدودیتهای وارده بر آزادی بیان که از طریق یک نظام از قواعد نظم عمومی تحمیل می‌شود.

اصل اول برخورداری یکسان و مشابه همه بر روی آزادیهای اساسی متمرکز است. راولز آنها را مشخصاً بیان نمی‌کند، به طور کلی می‌گوید که شامل آزادی سیاسی، آزادی بیان و تشکیل اجتماعات، آزادی وجدان و اندیشه... می‌شود.»(۱)

فلسفهٔ راولز چیزی که به ذهن متبادر می‌سازد جنبهٔ انتزاعی بودن آن است و به آسانی به مرحلهٔ تجربی و عمل در نمی‌آید و دچار مشکل می‌شود.

در جهان واقعی، آیا بین آزادی بیان و دیگر علایق و منافع نظیر نظم، امنیت، اخلاق، بهداشت و سلامت برخوردی صورت نخواهد گرفت؟ برای حل این مشکل، راولز «اصل سازش» را پیشنهاد می‌کند. بر اساس این اصل، آزادیهای اساسی (آزادی بیان) را تنها زمانی می‌توان محدود کرد که از رهگذر روشهای استدلالِ قابل قبولی، برای همه آشکار شود که آزادیهای نامحدود به پیامدها و نتایجی منتهی خواهد شد که برای همه مضر و زیانبار است. این اصل سازش اصل منفعت مشترک(۲) است. آزادی بیان را تنها در مواردی می‌توان محدود کرد که برای کل نظام عمومی آزادیهای اساسی، پیشرفت و دستاوردی در پی داشته باشد.

با پاسخ و پیشنهاد راولز باز این سؤال پیش می‌آید چگونه اتفاق بر روشهای استدلالی قابل قبول برای محدود کردن آزادی اساسی از جمله آزادی بیان به وجود می‌آید؟

۱ـ طراز کوهی، همان منبع، ص ۵۲.

2- common interest

۴ـ تئوری مشارکت شهروندان در دموکراسی

دو رویکرد مختلف در خصوص ارتباط آزادی و دموکراسی در میان متفکران لیبرال رواج دارد: گروهی از آنان ارتباط محکم و ناگسستنی دموکراسی و آزادیهای فردی و به خصوص آزادی بیان را متذکر شده‌اند. و در عین حال گروهی دیگر به سختی بر این باور حمله کرده‌اند؛ «زیرا روشن است از حکومت اکثریت امید چندانی برای آزادی داشته باشد؛ و به لحاظ تاریخی می‌دانیم که بارها از حمایت از آن قصور ورزیده حال آنکه در همه حال به اصول خاص خود وفادار مانده است».(۱)

برلین سرانجام هرگونه ارتباطی در بین آزادی و دموکراسی را با این استدلال که «آن اولی می‌خواهد جلوی قدرت را، از آن حیث که قدرت است، بگیرد و این دومی بر آن است تا قدرت را در قبضهٔ خویش در آورد، و این مسأله‌ای است اساسی»(۲) رد می‌کند.

کارل کوهن معتقد است که دموکراسی ناچار است از آزادی بیان به عنوان شرط تحقق و دوام خود پاسداری کند: «دموکراسی یعنی حکومت از طریق مشارکت حکومت شوندگان. مشارکت در تصمیم‌گیری، فعالیت مشترک فکری را اقتضا می‌کند و بنابراین به بیان انتقال مداوم واقعیات، عقاید و دلایل متکی است؛ از این‌رو، آزادی مطرح ساختن اینها شرط فرایند دموکراتیک به شمار می‌رود. هر قدر این شرط محدود یا معیوب باشد دموکراسی که آن را ایجاب می‌کند نیز، محدود یا معیوب خواهد بود. آزادی بیان یک ضرورت است و باید آن را در ساختار یا سازوارهٔ هر اجتماعی که امیدوار است حاکم بر خود باقی بماند، به وجود آورد. آزادی بیان شرط مبتنی بر قانون اساسی

۱ـ آیزایا، برلین، **چهار مقاله در باب آزادی**، ترجمهٔ محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، ص ۲۴۹.

۲ـ برلین، همان منبع، ص ۲۹۶.

دموکراسی است.»(۱)

به نظر می‌آید نظریات کارل کوهن با دیدگاه تاریخی به نظامهای توتالیتر و نظامهای لیبرال دموکراسی بیشتر به واقعیت نزدیک است، چرا که دوام و قوام رژیمهای دموکراتیک مبتنی بر آزادی و بالاخص آزادی ابراز عقیده و بیان می‌باشد. تصوری‌غیر از این، نظام لیبرال‌دموکراسی را با رژیمهای‌تمامیت‌خواه و دیکتاتوری، که آزادی بیان را کانالیزه و هدایت‌شده می‌خواهند، به هم نزدیک می‌کند.

اسپینوزا معتقد است که: «باید بین گفتار و رفتار فرق قائل شد نه بین گفتار و اندیشه. اجبار انسانها که آن‌چه می‌اندیشند به زبان نیاورند، کتمان حقیقت را یک قاعدهٔ سیاسی کرده است. پس آزادی بیان ضمناً یک فضیلت اخلاقی است. این آزادی به آدمیان اجازه می‌دهد که به وسیلهٔ برخورد عقاید و با تحقق بخشیدن هرچه بیشتر به اهداف دولت ـ که یکی از دلایل تشکیل آن امکان تعقل آزاد انسانها بوده ـ نیروی ادراک خود را گسترش دهند. از هنگامی آزادی اندیشیدن دیگر حتی به عنوان شرط سیاست نمایان می‌شود، رژیمی را ایجاب می‌کند که شهروندان در آن رژیم به طور جمعی حاکمیت داشته باشند. بدین‌سان دموکراسی شکلی از حکومت است که بهتر از هر حکومت دیگری اهداف موردنظر از ایجاد دولت را بر می‌آورد.»(۲)

در میان متفکران غربی، دو گرایش عمده دربارهٔ جدایی جامعهٔ مدنی از دولت و جدایی حوزهٔ عمومی از حوزهٔ خصوصی وجود دارد. نخستین گرایش مسألهٔ دموکراسی سیاسی را اساس تأسیس جامعهٔ جدید می‌داند و قرائتی دموکراتیک از مدرنیته دارد و گرایش دیگر، جامعهٔ مدرن را پدیده‌ای ماهیتاً متعالی‌تر و از لحاظ اجتماعی و فرهنگی، اصیل‌تر از جامعهٔ فرد محور دموکراتیک می‌داند.

۱ـ کارل، کوهن، ***دموکراسی***، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳ (صص ۱۸۹ و ۱۸۸).

۲ـ ژولی سادا ـ ژاندرون، همان منبع، صص ۱۶۷ و ۱۶۶.

حوزهٔ عمومی را فضایی می‌دانند که در آن شهروندان از طریق گفت و گو و فرهیخته شدن، به بلوغ فکری می‌رسند و می‌آموزند که خود فکر کنند.

مردم از طریق مشارکت در حوزهٔ عمومی، سرنوشت سیاسی خود را تعیین می‌کنند. حوزهٔ عمومی، افراد را بدون توجه به تمایزات طبقاتی و جایگاه اجتماعیشان در ادارهٔ امور جامعه دخالت می‌دهد. حوزهٔ عمومی، مبین گسترش دموکراسی در جوامع بورژوایی اروپا بوده است. کارکرد اصلی حوزهٔ عمومی، محدودکردن قدرت دولت است. جلسات ادبی و فرهنگی و رسانه‌های گروهی و مکانهای عمومی مثل دانشگاهها و پارکها و قهوه‌خانه‌ها و ... را از جمله نهادهای حوزهٔ عمومی می‌دانند.

رورتی معتقد است که هر نوع تلاش در جهت کم‌رنگ کردن تمایز حوزهٔ عمومی (زندگی اجتماعی و عقلانی) و حوزهٔ خصوصی پیامدهای بس خطرناک خواهد داشت و حتماً استقلال فردی و آزادی بیان و سلیقهٔ فردی را سرکوب خواهد کرد.(۱) بنابراین نظام دموکراسی با تمایز میان این دو حوزه و نیز تمایز میان حوزهٔ دولت و جامعهٔ مدنی و با مشارکت دادن شهروندان در تعیین سرنوشت اجتماعی و سیاسی خود، بدون هرگونه تبعیض، امکان مفاهمه و گفتگوی آزاد و جریان آزاد اطلاعات را میان شهروندان به ارمغان آورده است.

۵ـ تئوری منفعت‌گرایانه

نظریهٔ دیگری که نقش مسلطی در فلسفهٔ اخلاق و سیاست ایفا کرد، «سودگرایی» یا مکتب اصالت سودمندی است.

«سودگرایی» اصل «جمع‌کنندگی» و «پیشینه‌سازی» است که حکومتها را به حداکثر رساندن سعادت تمامی اتباع، ملزم می‌کند. این نظریه با نظریهٔ حقوق

۱ـ علی میرسپاسی، **دموکراسی یا حقیقت**، طرح نو، ۱۳۸۱، ص ۶۳.

طبیعی که اصلی «توزیعی» و «فردگرایانه» است و برای منافع اساسی هر فرد تقدم قائل است، در تضاد می‌باشد.

دستگاه اخلاقی نفع انگار به طور کلی یکی از مبانی توجیه‌کنندهٔ حقوق بشر می‌باشد. سودگرایی کلاسیک، که شاخه‌ای از این مکتب است و بیشتر از همه مورد توجه قرار گرفته، نظریه‌ای اخلاقی است که صحت و درستی اقدامات تأثیرگذار بر نتایج و پیامدها را از لحاظ دستیابی به بیشترین میزان سعادت افراد ذینفع، مورد بررسی قرار می‌دهد.

«جرمی بنتام»، کسی که سودگرایی کلاسیک را تبیین کرد، بر این عقیده است که هر تصمیمی تحت‌تأثیر برخی محاسبات و سود و زیان‌ها است. از این رو حکومتها و نیز محدودیتهای دولت نباید با عطف به حقوق فردی مطلق مورد ارزیابی و قضاوت قرار گیرند، بلکه از لحاظ آن‌چه که حداکثر سعادت و رضایت خاطر افراد بیشتری را تأمین می‌کند، باید مورد توجه قرار گیرند. طبیعت انسان را تحت سلطهٔ دو خداوندگار مقتدر قرار داده است: لذت والم.»[۱]

انتقاد اصلی و اساسی بر فایده‌گرایی این است که توانایی شناسایی استقلال فردی را ندارد و حقوق را جدی تلقی نمی‌کند.

مکتب اصالت فایده، هر چقدر هم پیراسته باشد، دارای یک اصل محوری است: به حداکثر رساندن خواستهای جمعی یا رفاه عمومی به عنوان معیار نهایی ارزش. در حالی که فایده‌گرایی، اشخاص را برابر می‌داند؛ ولی این تلقی تا جایی است که آنان در محاسبه و برابری ریاضی دخیل هستند و نه به معنای ارزشمند دانستن هر یک از افراد در این نوع برابری. خواسته‌ها و تمایلات فرد یا رفاه و آسایش او ممکن است به خاطر افزایش رفاه یا تأمین نیازهای جمعی فدا شود.

۱ـ فردریک کابلستون، ***تاریخ فلسفه***، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۰، جلد هشتم، صص ۲۴ و ۲۳.

نفع‌انگاران جدید که فایدهٔ دموکراسی و رعایت حقوق بنیادین بشر را دریافتند، تئوری خودشان را این گونه اصلاح کردند که مراد از نفع، نفع کوتاه‌مدت نبوده، بلکه نفعی است که به طور کلی برای مجموع افراد در درازمدت منفعت داشته باشد و نتیجه آن‌که در نفع بلندمدت از جمله حقوق اقلیتها در پرتو رعایت حقوق بنیادین همهٔ افراد و ثبات جامعه، مراعات گردد.(۱)

در خصوص آزادی بیان این رویکرد در تحلیل توجیهات این حق و تعیین محدوده‌اش، منافع افراد و ناشی از این حق را بررسی می‌کند. در اینجا آزادی بیان می‌تواند از دیدگاه گوینده، خواننده، گیرندهٔ اطلاعات و اخبار و نهایتاً «عموم مردم» ملاحظه گردد. بدین ترتیب در این مکتب، آزادی و حق آزادی بیان، جایگاه نامطمئن و آسیب‌پذیر و دستخوش حوادث می‌یابد.

در میان همهٔ آرمانهای سیاسی، آرمان شاد و سعادتمند ساختن مردم احتمالاً خطرناک‌ترین آرمانهاست؛ چنین آرمانی به کوشش برای تحمیل ارزشهای والاتر ما بر دیگران می‌انجامد تا آنان آن‌چه را که به نظر ما بیشترین اهمیت را برای سعادتشان دارد دریابند. چنین آرمانی به یوتوپیاگرایی و گرایش رومانتیکی منجر می‌شود. کوشش برای برقراری بهشت بر روی زمین، در عوض دوزخ به پا می‌کند، به عدم مدارا می‌انجامد؛ جلوی آزادی بیان عقیده را خواهد گرفت، فضای نقد و انتقاد را به طور کلی مسدود می‌کند، به جنگهای مذهبی سر می‌زند و به تأمین رستگاری از طریق برقراری دستگاه تفتیش عقاید منجر می‌شود.

۱ـ سید محمد، سید فاطمی، **جزوه حقوق عمومی در *اسلام*،** (فوق‌لیسانس) دانشکدهٔ حقوق شهید بهشتی.

پس باید، به جای سخن گفتن از تأمین حداکثر سودمندی و شادی برای حداکثر مردم (به شیوهٔ بنتام)، از کوشش برای کاهش حداکثر رنج و بدبختی حداکثر مردم سخن گفت.(۱)

مبحث دوم: شکل‌گیری حق آزادی بیان در نظام بین‌المللی حقوق‌بشر

اگرچه آزادی بیان صراحتاً در منشور ملل متحد ذکر نشده است، ولی اهمیت این نوع آزادی از بدو شکل‌گیری سازمان ملل متحد، مورد توجه بوده است. بحثهایی که در کنفرانس سانفرانسیسکو در این ارتباط صورت پذیرفته بود حاکی از اهمیت برجستهٔ این حق، از بین سایر حقوق اساسی بشر می‌باشد.(۲)

در فصلنامهٔ (I)sg مجمع عمومی در نخستین اجلاسش در سال ۱۹۴۶ اعلام نمود که آزادی بیان، جزئی از حقوق اساسی بشر و سر منشاء تمامی حقوق است که سازمان ملل بر آن تکیه کرده است. به علاوه مجمع عمومی از شورای اقتصادی و اجتماعی(۳) خواست تا کنفرانسی در این زمینه برگزار کند.

کنفرانس مزبور از تاریخ ۲۳ مارس تا ۲۱ آوریل تشکیل گردید و پیش‌نویس سه کنوانسیون ارائه گردید: ۱ـ جمع‌آوری و انتقال اطلاعات. ۲ـ ایجاد یک حق بین‌المللی ویرایش. ۳ـ آزادی اطلاعات.

در دهه‌های بعد از میان این کنوانسیونها، تنها کنوانسیون حق بین‌المللی ویرایش(۴) لازم‌الاجرا گردید. و از آنجایی که نهادهای سازمان ملل، در خصوص آزادی بیان و محدودیتهای آن اختلاف نظر اساسی داشتند، آزادی

۱ـ کارل پوپر، ***جامعه باز و دشمنان آن***، ترجمهٔ علی اصغر مهاجر، نشر شرکت سهامی انتشار، سال ۱۳۶۴، ص ۴۶۱.

2- The universal dic Laration of human right, Fdited by Gudmundur al fredsson and Asbj grnEide martius Nigh of Publi Sher, 1999 P.393

3- Ecosoc

4- Right to correction

اطلاعات (به عنوان قسمتی از آزادی بیان) مورد وفاق واقع نشد و تنها به عنوان برنامهٔ مجمع عمومی برای سالهای ۱۹۶۲ تا ۱۹۸۰ معرفی شد، اما منجر به نتایج قطعی نگردید.[۱]

شورای اقتصادی و اجتماعی سازمان ملل متحد در اوایل سال ۱۹۴۶ میلادی کمسیون حقوق بشر را تشکیل داد. این کمسیون ابتدا بر اساس تقسیم اولین جلسهٔ مجمع عمومی سازمان ملل که در ژانویهٔ سال ۱۹۴۶ در لندن تشکیل شد، مأمور تهیهٔ منشور بین‌المللی حقوق بشر گردید؛ ولی به زودی معلوم گردید که تصویب یک متن ناصحانه و اندرزگو بسیار آسان تر از تصویب معاهده‌ای است که برای امضاءکنندگان آن تعهدآور و الزام‌آور می‌باشد.[۲]

بیشتر کسانی که دست‌اندرکار نگارش اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر بودند، معتقد بودند که این اعلامیه هیچ نوع مبنای حقوقی ندارد. آنان معتقد بودند که در تدوین بیانه‌ای مشارکت می‌ورزند که هدفش تأثیرگذاری بر وجدانهاست و در عین حال نخستین‌گام در راه رشته‌ای از توافق‌ها به حساب می‌آید که بعدها باید قدرت قانونی بیابند.

هرچند «النوار روز ولت» این امید را بیان کرد که «اعلامیه» نوعی «منشور کبیر نوع بشر» باشد ـ اصطلاحی که ورد زبانها شد ـ به طور منظم از دیدگاه ایالات متحده دفاع می‌کرد؛ در این دیدگاه کوشش برای پی‌ریزی مبانی حقوقی حقوق بشر، باید پس از اعلام اخلاق در اعلامیه جهانی پیگیری شود. این بدان معنا نبود که نمی‌خواستند درگیر کاری شوند که در عرصهٔ حقوق بین‌الملل پیامدهایی دارد. طرفداران این دیدگاه درست مانند روزولت به واقع قصد داشتند که کوشش‌هایشان به تدوین گذاره‌هایی بینجامد که قدرت قانونی داشته باشند. با

1- I bid, p.394

2- United Nation's humanrights fact sheets, No. 1-25, 6th edition Lu ND. 1998, P26.

این همه در آغاز بنا بود «اعلامیهٔ جهانی» فقط اعلامیهٔ اصول، اهداف و تمایلات باشد، نه یک سند حقوقی الزام‌آور. در حقیقت خود متن سند نیز گـویی مؤید همین نکته بود؛ زیرا در آن آمده است که «مجمع عمومی» اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر را «آرمان مشترک» تمام مردمان و ملتها اعلام می‌کند، آرمانی که همهٔ افراد و جوامع باید با تدابیری فزاینده به سوی آن به پیش بروند. این زبان، بیشتر زبـان اخلاق است تا زبان تعهد حقوقی.(۱)

از این رو تصمیم گرفته شد روی دو سند کار شود: یک سند به شکل اعلامیه که در آن اصول و معیارهای کلی حقوق بشر ذکر شود ـ «اعلامیهٔ جهانی بشر» و سند دیگر به شکل معاهده و قرارداد، حقوق و محدودیتهای آن را تعریف کرده و به صورت قـرارداد الزام‌آور در مـعرض امـضاء و تـصویب دولتـها قـرار گـیرد؛ بنابراین کمیسیون قرار شد روی دو متن کار کند: یکی اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و دیگری کنوانسیون بین‌المللی حقوق بشر.

کمیسیون حقوق بشر در اجلاس ۱۹۴۷ خود تصمیم گرفت به هر دو نوع سند در دست تهیهٔ خود در زمینهٔ حقوق بشر، اصطلاح «منشور بین‌المللی حقوق بشر» اطلاق کند.(۲)

سرانجام پس از مناظرهٔ شدید و پرشور و انتقادات و پیشنهادات بسیار، مجمع عمومی سازمان ملل متحد، اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر را در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ بـا ۴۸ رأی موافق، ۸ رأی ممتنع و بی‌هیچ رأی مخالفی تصویب کـرد. امـا تـصویب کنوانسیون که سند الزام‌آور بود، در ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ صورت پذیرفت.(۳)

حق آزادی بیان در منشور بین‌المللی حقوق بشر (اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی) اعلامیهٔ جهانی حقوق کودک صراحتاً

۱ـ گلن جانسون، ***اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و تاریخچهٔ آن***، چاپ چهارم ۱۳۷۸ ص ۵۶.

۲ـ حسین مهرپور، ***نظام بین‌المللی حقوق بشر***، انتشارات اطلاعات ۱۳۷۷، صص ۴۲ و ۴۳.

۳ـ گلن جانسون، همان منبع، ص ۵۷.

مقرر گردید ولی در میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی پیش‌بینی نشده است.

۱ـ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر

اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر در مادهٔ ۱۹ خود، حق برخورداری از آزادی بیان را تصریح و مورد حمایت قرار داده است. ضمن تضمین این آزادی بدون رعایت جانب احتیاط و بدون ملاحظهٔ مرزی بر آزادی بیان، تأکید می‌ورزد:

«هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن، به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد.»(۱)

مادهٔ مزبور بیشتر بر جنبهٔ آرمانی حق آزادی بیان تکیه دارد. هر چند که مادهٔ ۲۹اعلامیه یک سری محدودیتهایی را به طور اعم در نظر قرار داده است که ممکن است قابل اطلاق بر حق آزادی بیان نیز باشند؛ این ماده مقرر می‌دارد:

«۱ـ... ۲ـ هر کس در اجرای حقوق و استیفای آزادیهای خود، فقط تابع محدودیتهایی است که به وسیلهٔ قانون، منحصراً به منظور تأمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادیهای دیگران و برای مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی، در شرایط یک جامعهٔ دموکراتیک وضع گردیده است.
۳ـ این حقوق و آزادیها، در هیچ موردی نمی‌تواند برخلاف مقاصد و اصول ملل متحد اجرا گردد.»(۲)

بند یک مادهٔ ۲۹ اعلام می‌دارد: «هر کس در مقابل آن جامعه‌ای وظیفه دارد که رشد آزاد و کامل شخصیت او را میسر سازد.»

۱ـ ***گزیده‌ای از مهم‌ترین اسناد بین‌المللی حقوق بشر***، مرکز مطالعات حقوق بشر، نشر گرایش، ۸۲، ص ۱۱.
۲ـ همان منبع، ص ۱۴.

سؤالی مطرح در اینجا را می‌توان چنین بیان داشت: اگر رشد آزاد و کامل شخصیت فرد توسط جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند ممکن نشود، چنین فردی حق دارد که در قبال آن جامعه، خود را غیر مؤظف تلقی کند؟ در این صورت اگر چنین فردی بخواهد از حق آزادی بیان و عقیده برخوردار باشد چه وضعیتی پیش می‌آید؟

آن طور به ذهن متبادر می‌شود که با امعان نظر به بند دو همان ماده که جامعهٔ دمکراتیک را مدنظر قرار داده است، فرد در جامعهٔ تک صدایی و توتالیتر و غیر دمکراتیک، هیچ‌گونه تکلیفی مبنی بر رعایت نظم و انضباط و مقررات قانونی، که مشروعیت آن مورد تأیید مردم نمی‌باشد، ندارد.

مادهٔ ۲۹ از یک‌سو بیان‌کنندهٔ حقوقی از جامعه است که فرد بایستی با آنها هماهنگ شود، و از سوی دیگر وظایف فرد را در برابر جامعه‌ای که عضو آن است، مشخص می‌کند. از این لحاظ این ماده بر حقوق مندرج در مادهٔ پیشین، محدودیتهایی وارد می‌کند. کاری بس دشوار بود که عبارتی یافت شود که بیان نیازهایی از جامعه را که تمام نمایندگان به رسمیت می‌شناختند، امکانپذیر سازد، اما به توجیه تجاوز دولت به جامعه و حقوق فرد نینجامد.

جایگاه افراد در «اعلامیه» مسأله‌ای بود که از همان آغاز مباحثات در باب اعلامیه پدیدار شد. در پیش‌نویس اولیهٔ «دبیرخانه» ماده‌ای در باب وظایف فرد نسبت به جامعه به ترتیب زیر آمده است: «هر فردی در برابر دولت متبوع خود و در برابر (جامعهٔ بین‌المللی) ملل متحد وظیفه دارد با صداقت و راستی رفتار کند و در اجرای وظایف در برابر جامعه به سهم خود عهده‌دار مسئولیت شود و در فداکاریهای مشترک ضروری برای خیر همگانی، سهیم گردد.»

پیش‌نویس دومی نیز برای مادهٔ مربوط به محدودیتهای حقوق افراد وجود داشت که در آن آمده است: «در اجرای این، حقوق هر کس با حقوق دیگری و با

مقتضیات عادلانهٔ دولت دموکراتیک، محدود شده است.»[۱]

در نهایت وظایف افراد در پایان سند گنجانده شد و مفهوم قابل قبولتر «وظایف‌در برابر جامعه» جایگزین‌مفهوم «وظایف‌در برابر دولت» شد. بدین‌ترتیب محدودیتهای حقوق در چارچوب این ماده گنجانده شده‌اند و با اختصاص ندادن مادهٔ جداگانه به این محدودیتها، از اعطای اهمیتی‌ویژه به آنها خودداری شده است.

دیدگاه متفاوت نمایندگان، یافتن تعادل دقیق میان واژگان را پیچیده می‌ساخت. از یک‌سو شوروی ها و دیگر نمایندگان مارکسیست این اصل را مبنا قرار می‌دادند که افراد فقط در چارچوب جمع، به رشد همه جانبه دست می‌یابند. هر مفهومی از حق باید بر پیوند میان فرد و جامعه بنا شود و در نتیجه اهمیت اساسی دارد که در اعلامیهٔ حقوق بشر، به حقوق دولت جایگاه شایسته و بایسته داده شود. مارکس می‌گوید: «بدون ابزار اقتصادی جهت تحقق حقوق بشر، این حقوق تنها روی کاغذ وجود خواهند داشت و صرفاً توهمات رستگاری را میان توده‌های کارگر رواج می‌دهند. حتی اگر آزادی بیان توسط قانون اساسی اعطا شده باشد، آنها فاقد ابزارهای مؤثر برای تبلیغ نظرشان هستند (روزنامه‌ها، شرکتهای رادیویی یا تلویزیونی و امثال آن) توسط آنان که به چنین رسانه‌هایی دسترسی دارند، مقهور می‌گردند.»[۲]

و باز بیان می‌دارد: «حقوق بشر یا حقوق عضو جامعهٔ بورژوایی چیزی نیست مگر حقوق انسان خودخواه، حقوق انسانی جدا از انسانهای دیگر و جدا از اجتماع.»[۳]

۱ـ گلن جانسون، همان منبع، ص ۸۰.

۲ـ دانیل وانسر، **حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه**، مترجم سلاله حبیبی ایمن، نشر گرایش، ۱۳۸۲، ص ۱۱۷.

۳ـ مفهوم حقوق بشر در اندیشهٔ کلودلفور، زریر مرآت، **کیان شمارهٔ ۴۴**، مهر و آبان سال ۱۳۷۷، ص ۴۴.

در مقابل مارکسیستها نمایندگانی بودند که گرایشی به اومانیسم و لیبرالیسم داشتند و نمی‌خواستند هیچ سلاحی به دولت یا جمع بدهند که محدودیت آزادی فردی را به نوعی توجیه کند. آنان به گواه تاریخ از این می‌ترسیدند که چنین محدودیتی برای انواع سوء استفاده‌ها به کار گرفته شود. برای مثال نمایندهٔ زلاندنو معتقد بود که مقتضیات «اخلاقی» و «نظم عمومی» عبارتی بسیار مبهم‌تر از آن هستند که هرگونه محدودیت حقوق فرد را توجیه کند. او ترجیح می‌داد که فقط اصطلاح «رفاه همگانی» به‌کار برده شود.(۱)

«رنه کاسن» موفق شد در این ماده واژهٔ «عادلانه» را برای توصیف «مقتضیاتی» بگنجاند که مبنای محدودیتهای احتمالی برای اجرای حقوق فردی خواهند بود.(۲)

در حین مذاکرات در خصوص مادهٔ ۱۹ کمیتهٔ سوم مجمع عمومی، نمایندهٔ شوروی (سابق)، آقاپاولوف، گفت که آزادی بیان نمی‌تواند به منظور ترویج تجاوز، تجویز گردد.

بر طبق این نظر، عمدهٔ دلیل این بود که مطبوعات آمریکا و رسانه‌های اروپا به نحوی مبلغ تجاوز، قلمداد می‌گردیدند. در همین راستا، نمایندهٔ مزبور پیش‌نویس برای مادهٔ نوزده مطرح کرد که در واقع تعادلی بین انتشار اطلاعات و جنگ افروزی ایجاد می‌نمود. بعد از این نظریه افزایش پارازیت رادیویی و کنترل دقیق مرزی که وسیلهٔ غیر مؤثر جهت جلوگیری از نفوذ اطلاعات غربی به درون اتحاد جماهیر شوروی بود، صورت پذیرفت.

مطابق نظر آقای «آکینو» (فیلیپینی) عبارت «صرف‌نظر از محدودیت مرزی» متضمن موانع ایدئولوژیکی و مرزهای فیزیکی می‌باشد. از نظر آقای آکینو، اصطلاحات ابراز شده از جانب نمایندهٔ شوروی باید موجب کنترل مطبوعات، مانند آن‌چه که در کشورهای توتالیتاریست صورت می‌گیرد، گردد. نهایتاً این

۱ـ گلن جانسون، همان منبع، ص ۸۲. ۲ـ همان منبع، ص ۸۲.

ماده به وسیلهٔ کمیتهٔ سوم با ۳۶ رأی موافق در مقابل ۶ رأی مخالف پذیرفته شد و در مجمع عمومی، اصلاحات نمایندهٔ شوروی با تقاضای روزولت بدون هیچ بخششی رد شد.(۱)

۲ـ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی

با توجه به ناکافی بودن اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر برای تحمیل تعهدات حقوقی، کمسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد اقدام به تهیهٔ پیش‌نویس دو میثاق در زمینهٔ حقوق بشر نمود که هدف آنها در درجهٔ اول متوجهٔ ایجاد تعهدات الزام‌آور حقوقی برای دولتهای عضو راجع به مسائل حقوق بشر بود.(۲) این کار از سال ۱۹۴۷ شروع شده بود و طی قطعنامهٔ شمارهٔ ۲۲۰۰A در تاریخ ۱۶ دسامبر ۱۹۶۶ به تصویب مجمع عمومی سازمان ملل متحد رسید.(۳) میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی یکی از آنهاست و میثاق بین‌المللی حقوق اقتصادی و اجتماعی، یکی دیگر است.

گرچه میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در سال ۱۹۶۶ به تصویب رسید، اما بر طبق مادهٔ ۴۹ میثاق، پس از گذشت سه ماه از تودیع سی و پنجمین سند تصویب یا الحاق از سوی دولتها نزد دبیرکل سازمان ملل، لازم‌الاجرا می‌شد و این امر تا ۲۲ مارس ۱۹۷۶ طول کشید که با تودیع سی و پنجمین سند، وارد مرحلهٔ لازم اجرایی شد و عملاً قدرت اجرایی پیدا کرد.

از جمله حقوق ماهوی شناخته شده در این میثاق، حق آزادی بیان می‌باشد. مطابق بند ۱ و ۲ مادهٔ ۱۹ میثاق: «۱ـ هیچ کس را نمی‌توان به مناسبت عقایدش

1- Alfredson, Godmuroand Eid, asbjarn, "the universal declaration of human right" Huge, Martinus nijhoff, P403.

۲ـ بهمن آقایی، **فرهنگ حقوق بشر**، کتابخانهٔ گنج دانش، پاییز ۱۳۷۶، چاپ اول، ص ۲۲.

۳ـ حسین مهرپور، ***نظام بین‌المللی حقوق بشر***، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷، ص ۵۸.

مورد مزاحمت و اخافه قرار داد. ۲ـ هر کس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی تفحص و تحصیل و اشاعهٔ اطلاعات و افکار از هر قبیل بدون توجه به سرحدات خواه شفاهاً یا به صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری یا به هر وسیلهٔ دیگر با انتخاب خود می‌باشد.»

میثاق حقوق مدنی و سیاسی از جنبهٔ آرمانی حق آزادی بیان و عقیده مندرج در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر کاسته و به حق مزبور نمودِ واقعی‌تر بخشیده است. میثاق ضمن تصریح حق آزادی بیان و عقیده به مانند اعلامیه و تضمین آن، محدودیتهایی را نیز در نظر گرفته است. مطابق بند ۳ مادهٔ ۱۹ میثاق: «۳ـ اعمال حقوق مذکور در بند ۲ این ماده، مستلزم حقوق و مسئولیتهای خاص است و لذا ممکن است تابع محدودیتهای معینی بشود که در قانون تصریح شده و برای امور ذیل ضرورت داشته باشد: الف ـ احترام حقوق یا حیثیت دیگران. ب ـ حفظ امنیت ملی یا سلامت یا اخلاق عمومی.

گرچه، هرجا سخن از «محدودیتها» می‌شود نوعی نگرش منفی به قضیه در ذهن تداعی می‌شود، ولی میثاق با مدنظر قرار دادن «محدودیتهای» مزبور باعث واقعی‌تر شدن و قابل اجرا شدن این آزادیها شده و از سوی دیگر از بی‌حد و مرز بودن آزادی عقیده و بیان تا جایی که حقوق و حیثیت دیگران را خدشه‌دار کند و یا باعث ایجاد اختلال در امنیت ملی، نظم عمومی و سلامت و اخلاق عمومی شود، ممانعت به عمل آورده است. البته این حق بایستی تابع محدودیتهایی گردد که در قانون بدان تصریح شده باشد و چنین استنباط می‌گردد که این قانون برخاسته از مردم و برای مردم باشد. چنانچه قانونی مخالف و معارض با اهداف و مقاصد مشروع اعلامیه و میثاق و مردم آن کشور باشد، قانون خودسرانه و محدودیتهای منطبق با چنین قانونی نیز خودسرانه قلمداد می‌گردد. در اصل گنجاندن محدودیتهایی در میثاق به نوعی جلب رضایت آتی کشورهایی بود که می‌خواستند به این میثاق ملحق شوند و به آنان اطمینان می‌داد که با تصویب این

میثاق، به عکس اعلامیه، از کلیهٔ حقوق خود دست نخواهند کشید و این‌که کشورها از این محدودیتها که نوعی حق برای آنان ایجاد شده چه اندازه استفاده یا سوء استفاده کنند، بحث دیگری است. مادهٔ ۱۹ میثاق بر خلاف مادهٔ ۲۹ اعلامیه، محدودیتها و ممنوعیتها را صریحاً برای آزادی بیان قائل شده است.

به علاوه مادهٔ ۲۰ میثاق «محدودیتهای» دیگری نیز بر اجرای حق مزبور وارد ساخته است:

«۱ـ هرگونه تبلیغ برای جنگ به موجب قانون ممنوع است.

۲ـ هرگونه دعوت (ترغیب) به کینهٔ (تنفر) ملی یا نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور باشد به موجب قانون ممنوع است.»

عبارت «جنگ» در مادهٔ ۲۰ میثاق تعریف نشده است. ولی به احتمال زیاد در مفهوم، جنگ تجاوزکارانه «قابل تفسیر» می‌باشد. ممنوعیت تبلیغ به جنگ در آرای دادگاه کیفری نیز تأیید و اعلام شده بود که تبلیغ به منزلهٔ تدارکات جنگ تجاوزکارانه و ترغیب به جرایم علیه بشریت می‌باشد. درمادهٔ ۳ بند ج کنوانسیون ژنوساید، ترغیب به عمل نسل‌کشی نیز ممنوع شده است.(۱)

محدودیتهای در نظر گرفته شده در مادهٔ ۱۹ و ۲۰ میثاق در رابطه با آزادی مطبوعات، بویژه روزنامه‌نگاران که در واقع رکن چهارم دموکراسی قلمداد می‌شوند، موجب بروز مشکلات و ایجاد موانعی در راه انجام اعمال حرفهٔ آنان می‌گردد. این گروه باید از برخی تضمینهای خاصی برای انجام رسالتشان استفاده کنند تا بتوانند اطلاعات و اخبار و عقاید عمومی را منعکس نمایند. اگر آنان در چارچوب این محدودیتها عمل کنند، عملاً آزادی اطلاعات و ارتباطات بی‌معنی خواهد شد.

1- aI freddson. Gudmundurand Eide, Asbjarn, "the universal declaration of human ligth", Hague, Martinus Nighoff, 1999 P404.

به منظور جلوگیری از خطری که از جانب مطبوعات می‌تواند متوجه صلح و دوستی بین ملتها شود و با اخبار نادرست منتشره، حیثیت فرد یا ملتی را خدشه‌دار کند، مجمع عمومی در سال ۱۹۵۲ مقاوله‌نامه مربوط به حق بین‌المللی اصلاح را به تصویب رساند. این مقاوله‌نامه برای خبرنگاران و خبرگزاری‌ها مسئولیتهای شغلی قائل شده و ضمناً تمهیداتی را برای آن و حقوقی را جهت اصلاح اخبار و حق پاسخ اشخاص برای شهروندان به رسمیت شناخته است.(۱)

بدیهی است که حق پاسخ یا حق اصلاح برای اشخاص می‌تواند مثبت قلمداد گردد؛ به خصوص اگر این اشخاص مورد اهانت و توهین واقع شده باشند. البته قوانین داخلی کشورها نیز تحت عنوان قانون مطبوعات و هیأت نظارت یا شورای مطبوعات به این قضایا می‌پردازند و در سطح منطقه‌ای، این مقاوله‌نامهٔ آمریکایی حقوق بشر است که در مادهٔ ۱۴ خود، حق اصلاح و حق پاسخ را در ردیف حقوق بشر، آورده است.

اما بیان عبارت قانون در محدودیتهای مصرّح در مادهٔ ۲۰ میثاق این سؤال را پیش می‌آورد که شمول قانون تا کجاست؟ آیا دستگاههای دولتی نیز به همان اندازه که افراد جامعه از آزادی بیان مطلق منع شده‌اند، منع شده‌اند؟ در این صورت وقتی که حفظ نظم و امنیت ملی برای نظام اجرایی یک کشور اولویت داشته باشد و این امنیت به طریق حملهٔ خارجی و یا توسط اقلیتهای قومی و نژادی و مذهبی در داخل یک کشور به خطر افتد، دستگاه اجرایی چگونه باید رفتار کند؟ این سؤال بدین جهت مطرح است که یکی از حربه‌های ترغیب برای دستیابی به پیروزی در یک جنگ ـ اعم از داخلی یا خارجی ـ ایجاد کینه و تنفر نسبت به طرف مقابل یا متخاصم است. در این حالت مشاهده می‌شود مادهٔ ۱۹ و ۲۰ میثاق در برخی حالات با هم سازگار نمی‌باشند. این ناسازگاری زمانی بیشتر

۱ـ نشریهٔ وزارت امور خارجه، شمارهٔ اول ۱۳۴۷، ص ۲۵.

می‌شود که بدانیم چندین کشور نسبت به مادهٔ ۲۰ میثاق اعلام «رزرو» نموده و مقررات گسترده‌ای را برای این ماده در نظر داشته و همچنین خطراتی را برای آزادی بیان بر شمرده‌اند که در میان آنان، برخی از کشورهای عضو کنوانسیون اروپایی حقوق بشر نیز دیده می‌شوند. جالب‌تر آنکه در کنوانسیون اروپایی حقوق بشر مقرراتی شبیه آن‌چه در مادهٔ ۲۰ میثاق آمده وجود ندارد، ولی در مادهٔ ۱۵ حق انصراف و در واقع خودداری از اجرای حقوق مندرج در کنوانسیون که دولتهای عضو در زمان بروز جنگ یا وضعیت اضطراری که حیات ملت را تهدید می‌کند، می‌توانند از آن استفاده کنند.[۱]

در مادهٔ ۱۳ پاراگراف پنجم مقاوله‌نامهٔ آمریکایی حقوق بشر به موضوع ترغیب و تحریک جنگ و ممنوعیت آن اشاره شده است.

در مادهٔ ۴ کنوانسیون بین‌المللی رفع هرگونه تبعیض نژادی مصوب ۲۱ دسامبر سال ۱۹۶۵ میلادی که به نوعی می‌تواند جوابی برای سؤال مطرح شده درخصوص محدودیتهای مقامات دولتی در خصوص تبلیغ برای کینه و تنفر نژادی و ترغیب جنگ نیز باشد، مقررات و تعهدات بسیار روشن راجع به کینه و تنفر ملی درج شده که بسیار کامل‌تر از بقیهٔ اسنادی است که در این خصوص تاکنون بر شمردیم. مادهٔ ۴ کنوانسیون مقرر می‌دارد: «دولت عاقد مخصوصاً متعهد می‌شود که:

الف ـ نشر هر نوع افکاری مبتنی بر تفوق یا نفرت نژادی و تحریک به تبعیض نژادی و همچنین اعمال زور یا تحریک به زور برضدّ هر نژاد و یا هر گروه که از حیث رنگ و قومیت متفاوت باشند و نیز بذل هر نوع مساعدت از جمله کمک مالی به فعالیتهای تبعیض نژادی را قانوناً از جرایم قابل مجازات اعلام نماید.

1- "The European convention on Human Rights" fred castberg, oceana publications Inc, 1974, P4.

ب ـ سازمانها و فعالیتهای تبلیغاتی متشکل و هر قسم فعالیت تبلیغاتی دیگر را که محرک تبلیغات نژادی بوده و یا آن را تشویق کند و عضویت در این چنین سازمانهایی را قانوناً از جرایم قابل مجازات اعلام نماید.

ج ـ مقامات مسئول یا مؤسسات عمومی مملکتی و یا محلی اجازه ندارند تبعیضات نژادی را ترغیب یا تشویق نمایند».

موارد مذکور می‌تواند حربه یا بهانه‌ای برای سرکوب اقلیتهای مذهبی و قومی در کشورهایی که برخوردار از حکومت دموکراتیک و مردمی نیستند، قلمداد شود. مادهٔ ۴ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی علاوه بر محدودیتهای مادهٔ ۱۹ و ۲۰ پیش‌بینی کرده است که هنگام وقوع یک وضعیت اضطراری عمومی که حیات یک ملت را به مخاطره اندازد دولتها می‌توانند در صورت اعلان رسمی، تدابیر خارج از الزامات مقرر در میثاق بر میزانی که وضعیت حتماً ایجاب می‌کند، اتخاذ نمایند، مشروط بر اینکه تدابیر مزبور، با سایر تعهداتی که بر طبق حقوق بین‌الملل بر عهده دارند، مغایرت نداشته باشد و منجر به تبعیض منحصراً بر اساس نژاد، رنگ، جنس، زبان، اصل و منشاء مذهبی یا اجتماعی نشود. موارد مندرج در مادهٔ ۴ در قانون اساسی اکثر کشورها نیز قید گردیده است.

بنابراین با امعان نظر در محدودیتهای مصرح بر آزادی بیان در میثاق،گرچه دست کشورها و هیأت حاکمه بازتر و مجال تعدی و دست‌اندازی بیشتر به این حقوق بنیادی را برخلاف اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر به کشورها اعطا کرده است، لیکن همان گونه که بیان گردید میثاق، دیدگاهی واقع بینانه به موضوع آزادی بیان دارد.

۳ـ کنوانسیون حقوق کودک

مجمع عمومی سازمان ملل متحد در ۲۰ نوامبر ۱۹۵۹ اعلامیهٔ جهانی حقوق کودک را تصویب کرد. همچنین در سال ۱۹۸۹ مجمع عمومی،کنوانسیون حقوق

کودک را به تصویب رساند. تصویب کنوانسیون مزبور گامی مهم در جهت حمایت از حقوق کودکان بود و نسبت به اعلامیهٔ جهانی کودک که ۳۰ سال پیش از آن تصویب شده بود، حقوق و امتیازات بیشتری برای کودکان منظور می‌کرد.[۱]

مادهٔ ۱۳کنوانسیون حقوق کودک مقرر می‌دارد: «۱ـکودک دارای حق آزادی ابراز عقیده می‌باشد. این حق شامل آزادی جستجو، دریافت و رساندن اطلاعات و عقاید از هر نوع، بدون توجه به مرزها، کتبی یا شفاهی یا چاپ شده، به شکل آثار هنری یا از طریق هر رسانهٔ دیگری به انتخاب کودک می‌باشد.

۲ـاعمال این حق ممکن است منوط به محدودیتهای خاصی باشد، ولی این محدودیتها فقط منحصر به مواردی است که در قانون تصریح شده و ضرورت دارند:

الفـ برای احترام به حقوق یا آبروی دیگران.

بـ برای حفاظت از امنیت ملی یا نظم عمومی و یا به خاطر سلامت عمومی و یا مسائل اخلاقی.[۲]

مادهٔ ۱۴: کشورهای طرف کنوانسیون، حق آزادی فکر و عقیده و مذهب را برای کودک، محترم خواهند شمرد.

لازم به ذکر است که بیشتر کشورهای اسلامی با حق رزرو به این کنوانسیون پیوسته‌اند؛ چرا که مراد از کودک در این کنوانسیون اعم از قانونی (مشروع) و غیرقانونی (غیر مشروع) است. قانون می‌تواند ممنوعیت نمایش نشریات پورنوگرافی را در معابر عمومی یا در درون مغازه‌ها یا کیوسک‌ها و استفادهٔ تبلیغاتی از آنها را اعمال کند.

۱ـ بهمن آقایی، **فرهنگ حقوق بشر**، ص ۲۵.

۲ـ ***گزیده‌ای از مهمترین اسناد بین‌المللی حقوق بشر***، ص ۱۰۷.

مادهٔ ۴ فرمان شمارهٔ ۱۲۹۸ ـ ۵۸ مورخ ۲۳ دسامبر ۱۹۵۸ فرانسه با پیش‌بینی انبار کردن از طرف هر نشریه از یک مؤلف را که سه نشریهٔ وی در طی یک دورهٔ دوازده ماهه به اتهام موارد مذکور قدغن بوده‌اند، شدت می‌بخشد.

متن مزبور توسط قانون شمارهٔ ۱۷ـ۶۷ مورخ ۴ ژانویهٔ ۱۹۶۷ که سه ممنوعیت را تمییز می‌دهد تغییر می‌کند: یعنی پیشنهاد دادن، واگذار کردن یا فروختن، به نمایش گذاشتن، تبلیغ کردن. این قانون به عنوان دلیل ممنوعیت، «محل خشونت» را اضافه می‌کند. ۲۵۶ ممنوعیت در سال ۱۹۸۰ و ۷ ممنوعیت در سال ۱۹۹۰ اظهار شده است.

قانون مورخ ۱۷ ژوئن ۱۹۹۸ فرانسه در خصوص ممنوعیتهای فوق‌الذکر امکان ممنوعیت را به ویدئو کاستها، ویدئو دیسکتها و بازیهای الکترونیکی نیز گسترش می‌دهد.

با اعمال مصوبهٔ ۲۳ فوریهٔ ۱۹۹۰، وزیر فرهنگ می‌تواند نمایش یک فیلم را برای خردسالان کمتر از دوازده سال یا کمتر از سیزده سال ممنوع کند.

یک مأموریت همگانی حمایت از طفولیت و بلوغ در برنامه‌ریزیهای پخش شده توسط یک سرویس ارتباطات سمعی ـ بصری، توسط قانون مورخ ۳۰ سپتامبر ۱۹۸۶، به کمیسیون ملی ارتباطات و آزادی واگذار شده است. شورای دولتی از آن وجود یک «تعهد (عمل) نسبت به دارندگان مجوز برای بهره‌برداری خدمات ارتباطات سمعی و بصری استنتاج کرد که آثار یا مدارک صدمه زننده به رعایت طفولیت و بلوغ را به دلیل مخصوصاً مشخصهٔ تحریک جنسی یا خشونتشان پخش نکنند.» شورای دولتی مجازات کیفری به وسیلهٔ شورای عالی سمعی ـ بصری را بر این اساس به عنوان قانون مورد توجه قرار می‌دهد (ش.د. مجمع ۱۱ مارس ۱۹۹۴، ۱ س.آ. لاسنک، آ.ژ.د.آ. ۱۹۹۴، ص ۴۰۲).

قانون مورخ ۲۵ ژوئیهٔ ۱۹۹۴، مربوط به خانواده مشاورهٔ شورای عالی جمعیت و

خانواده را دربارهٔ برنامه‌های مربوط به کودکان، در زمان تـهیه شـرایـط مـناقصهٔ شرکتهای ملی برنامه‌ها، تحمیل می‌کند.

در سال ۱۹۹۶، شورای عالی سمعی ـ بصری از حکومت درخواست می‌کند که تعهدات زنجیرهای تلویزیون دولتی در مورد حمایت از طفولیت و بلوغ را در شرایط مناقصه بگنجاند.

دستورالعمل «تلویزیون بدون مرز» مورخ ۳۰ ژوئن ۱۹۹۷ حاوی مـقررات مربوط به حمایت از اطفال می‌باشد. این دستورالعمل پخش آشکـار بـعضی از برنامه‌هایی را که حاوی صحنه‌های پورنوگرافی یا خشونت «رایگـان»! هستند، ممنوع می‌کند و آن را در مـعرض سـایر، «مسـاعدات ایـجاد اختلال در رشـد جسمی، روانی و اخلاقی خردسالان» جهت تدابیر حمایت بـه عـنوان هشـدار مربوط به ماهیتشان، قرار می‌دهد.

مجموع قوانین جزایی فرانسه مورخ ۲۲ ژوئیهٔ ۱۹۹۲ در مادهٔ ۲۴ـ۲۲۷ خود، پیغامهایی با مشخصهٔ خشونت یا پورنوگرافیک یا با ماهیت صدمهٔ جدی نسبت به شأن انسان، زمانی که توسط خردسال قابل دیدن یا دریافت هستند و «منبع اطلاعاتی‌اش هرچه باشد»، کیفر می‌دهد، چیزی که استفاده از مینی‌تل[۱] را هدف قرار می‌دهد.»[۲]

مستنبط از موارد مذکور محقق می‌گردد که حقوق کودک در استفاده از آزادی بیان به طور عام دارای محدودیت بیشتری بالاخص در محدودهٔ اخلاق می‌باشد. و اکثریت کشورها به این واقعیت تن داده‌اند که به خاطر رشد سالم شخصیت کودک و جلوگیری از انحرافات اخلاقی و پاک نگهداشتن شخصیت انسانی کودک محدودیتی مضاف بر محدودیت بزرگسالان را مقرر کنند.

1- Minitel

۲ـ آرلت همین دوآ، ***آزادیهای عمومی و حقوق بشر***، ترجمهٔ یوسف مولایی ـ رشید برناک نشر گرایش، انتشارات دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، چاپ ۱۳۸۲، صص ۳۰۰ـ۲۹۱.

الف) این مطلب مانع از آن نیست که دولتها کسب مجوز برای خبرگزاریها، تلویزیون و شرکتهای سینمایی را الزامی اعلام کنند. ب) اعمال این آزادیها، از آنجایی که اجرای آن توأم با تکالیف و مسئولیتهایی می‌باشد، ممکن است مشروط به تشریفات، شرایط، محدودیتها با مجازاتهایی بشوند که قانونی باشند و در چارچوب یک جامعهٔ دمکراتیک، به نفع امنیت ملی، تمامیت سرزمینی یا سلامت عمومی جهت ممانعت از بی‌نظمی، جرم، حمایت از بهداشت یا اخلاق، حمایت از حیثیت یا حقوق دیگری، ممانعت از افشای اطلاعات محرمانه دریافتی، و حفظ اقتدار و بی‌طرفی قوهٔ قضائیه، ضرورت داشته باشد.»

مادهٔ ۱۰ کنوانسیون ضمن بیان و تصریح حق آزادی بیان، وضع محدودیت بر آزادی بیان را مجاز داشته، اما آن را به مواردی منحصر کرده است که اولاً: محدودیت به حکم قانون برقرار شده باشد. ثانیاً: وضع چنان محدودیتی در یک جامعهٔ دمکراتیک با ملاحظهٔ امنیت و یکپارچگی کشور یا حفاظت عمومی برای جلوگیری از اغتشاش و جرم و حمایت بهداشت یا اخلاق و حفظ آبرو و حقوق و غیره لازم باشد.[1]

محدودیتهای وارده بر آزادی بیان در مادهٔ ۱۰ بسی وسیع تر و گسترده‌تر از محدودیتهای اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر و میثاق می‌باشد و ممکن است مورد سوءاستفادهٔ کشورهای عضو کنوانسیون قرار گیرد و بالاخص کشورهایی که اقلیتهای قومی و مذهبی در آنها ساکن‌اند ممکن است در برابر هرگونه فعالیت و تلاش آنان برای احقاق حقوق و برابری، به بهانهٔ حفظ و حراست از تمامیت ارضی و با حربهٔ تجزیه‌طلبی، دست به سرکوب و نابودی بزنند. مصداق بارز آن

1- Melander, Goran and Alfrredsson, Gudmundur. "The Raoul Wallenberg Compliation of Human rights", Huge, Martinus Nijhoff. 1997, P.84, 85.

ژِنوساید فرهنگی کردان ترکیه و سرکوب آنان توسط ارتش و هیأت حاکمه به بهانه‌های واهی مذکور می‌باشد.

۴ـ کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر

«تهیه و تدوین پیش‌نویس کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر در سال ۱۹۵۹ آغاز شد. ده سال بعد این سند به تصویب رسید و نه سال بعد از آن در ۱۸ ژوئیهٔ ۱۹۷۸ وارد مرحلهٔ لازم الاجرایی گردید. کشورهای آمریکای لاتین و حوزهٔ دریای کارائیب، عضو این کنوانسیون هستند. در ۲۵ ماده از این کنوانسیون، فهرستی از حقوق مدنی و سیاسی و آزادیهای مختلفی از جمله آزادی بیان ذکر شده است. دول عضو، دارای تعهدات مطلقی در زمینهٔ مواد مزبور هستند. این دول در مادهٔ ۲۶ کنوانسیون متعهد می‌شوند که تدابیری به صورت تدریجی و پیشروانه جهت تحقق حقوق مندرج در استانداردهای اقتصادی، اجتماعی، آموزشی، علمی و فرهنگی به شرح مکتوب در منشور سازمان دول آمریکایی[1] به عمل آورند.

کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، تأسیس کمیسیون آمریکایی حقوق بشر را پیش‌بینی می‌کند که مقر آن در واشنگتن است و نیز ایجاد دادگاه آمریکایی حقوق بشر را مقرر می‌نماید که مرکزش در سان خوزهٔ کاستاریکا می‌باشد. آراء این دادگاه، نهایی است و دول عضو، متعهد هستند که آنها را رعایت کنند. هیچ گونه اعلامیهٔ خاصی برای پذیرش صلاحیت کمیسیون برای دریافت شکایات افراد، گروهها و سازمانهای غیر دولتی علیه دول ناقض کنوانسیون، ضروری نیست؛ ولی برای شکایت یک دولت عضو علیه دیگری، نیاز به صدور اعلامیهٔ خاصی است.»[2]

1- OAS

۲ بهمن آقایی، فرهنگ حقوق بشر، صص ۱۳۳ و ۱۳۲.

از بین حقوق ماهوی مندرج در این کنوانسیون به بررسی مادهٔ ۱۳ و ۱۴ در خصوص آزادی بیان می‌پردازیم:

مادهٔ ۱۳ کنوانسیون، ذیل عنوان آزادی فکر و بیان مقرر می‌دارد:

«۱ـ هر کسی از حق آزادی فکر و بیان برخوردار می‌باشد. این حق مشتمل بر آزادی جستجو، دریافت و رساندن اطلاعات و عقاید از هر نوع بدون توجه به محدودهٔ مرزی، به صورت شفاهی، نوشتاری، چاپی، به شکل هنر یا به هر وسیلهٔ دیگر به انتخاب افراد می‌باشد.

۲ـ اعمال حقوق مصرح در پاراگراف قبلی نبایستی مشروط به سانسور ابتدایی گردد، بلکه می‌بایست منوط به تحمیل الزامات متعاقب گردد که بایستی صریحاً به وسیلهٔ قانون، ایجاد و تا حدی ضروری باشد، برای تضمین:

الف) احترام به حقوق و حیثیت دیگران ب) حمایت از امنیت ملی، نظم عمومی یا سلامت عمومی یا اخلاق.

۳ـ حق آزادی بیان نبایستی با روشها و ابزار غیرمستقیم، نظیر سوء استفادهٔ حکومت یا کنترل خصوصی بر روزنامه‌نویسان، امواج رادیویی یا تجهیزات استفاده شده در اشاعهٔ اطلاعات یا به هر وسیلهٔ دیگر برای منع ارتباطات و جریان آزاد عقاید و نظرات، ممنوع گردد.

۴ـ علیرغم مقررات پاراگراف دوم، تفریحات عمومی ممکن است به وسیلهٔ قانون، مشروط به سانسورهای ابتدایی تنها به منظور حفظ و حمایت از اخلاق کودکان و نوجوانان گردد.

۵ـ هرگونه تبلیغ به جنگ و هر نوع حمایت از ملیت، نژاد و تنفر مذهبی که منجر به ترغیب به خشونت غیرقانونی یا هر نوع عمل غیرقانونی مشابه بر ضد هر شخص یا گروهی از اشخاص اعم از جنس، رنگ، مذهب، زبان یا اصالت ملی گردد، بایستی به عنوان جرم قابل مجازات به وسیلهٔ قانون تلقی

گردد.»[۱]

مادهٔ ۱۴ همین کنوانسیون ذیل عنوان «حق پاسخ» بیان می‌دارد: «۱ـ هر کسی که به وسیلهٔ اظهارات و عقاید تهاجمی نادرست منتشره در بین عموم مردم و با توسل به وسایل ارتباط قانونی متضرر گردد، حق دارد پاسخ بگوید یا با همان وسایل ارتباطی مزبور آن را اصلاح کند، تحت شرایطی که قانون پیش‌بینی می‌نماید. ۲ـ اصلاح یا جواب مزبور نبایستی در هر موردی سایر تعهدات حقوقی که ممکن است نادرست باشند را مورد توجه قرار ندهد. ۳ـ برای حمایت مؤثر از شرافت و حیثیت کسی که به وسیلهٔ مصونیتها یا امتیازات خاصی مورد حمایت نیست، هر ناشر، روزنامه، سینما، رادیو و شرکت تلویزیونی، مسئولیت شخصی خواهد داشت.»[۲]

کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر علاوه بر محدودیتهای مصرح در میثاق و اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، مواردی چند را به این محدودیتها اضافه کرده است و به تأسی از کنوانسیون جهانی حقوق کودک (به شرحی که گذشت) محدودیت بیشتری به منظور حفظ صیانت از اخلاق نسبت به حق آزادی بیان کودکان و نوجوانان در مقابل بزرگسالان قائل شده است و به دولت، حق سانسور ابتدایی نسبت به آزادی بیان کودکان و نوجوانان برخلاف بزرگسالان داده است. کنوانسیون، حق پاسخ‌گویی را که معمولاً در مقررات داخلی اکثر کشورها (قانون مطبوعات) نیز مقرر شده است، به رسمیت شناخته است و شاید بتوان ادعا کرد که کنوانسیون آمریکایی از جهاتی کامل تر از کنوانسیونهای دیگر می‌باشد؛ اما بند ۵ مادهٔ ۱۳ که هر گونه تبلیغ به جنگ و هر نوع حمایت از ملیت، نژاد و تنفر مذهبی که منجر به ترغیب به خشونت غیرقانونی گردد را ممنوع و مستحق مجازات دانسته است، تفسیر بردار است. بیان هر عقیده و نظری ذاتاًواجد عنصر

1- Melander, Coran and ..., Opcit P.160 2- Ibid, Loccir

تحریک کنندگی و ترغیب‌کنندگی می‌باشد. نباید به صرف ترغیب و یا تحریک، بیان را محدود کرد؛ زیرا بعید نیست این ترغیب و تحریک عقیم بماند و مورد پذیرش و قبول افکار عمومی قرار نگیرد و بعید نیست مورد تمسخر آنان نیز قرار گیرد. به نظر می‌رسد موارد مذکور باید به نتیجهٔ عملی برسد تا قابل مجازات قلمداد گردد.

۵ـ کنوانسیون آفریقایی حقوق بشر و ملل

این کنوانسیون در سال ۱۹۸۱ طی کنفرانس رؤسای حکومتها و دول آفریقایی به تصویب رسید. این میثاق در سال ۱۹۸۴ لازم‌الاجرا گردید[۱] و در سال ۱۹۹۷ به امضای پنجاه و سه دولت عضو سازمان وحدت آفریقا رسید.[۲] وظایف آن بیشتر شبیه کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل است.

کنوانسیون هم حقوق اجتماعی فرهنگی و هم حقوق مدنی و سیاسی را در برمی‌گیرد. مادهٔ ۹ کنوانسیون، حق آزادی بیان را به رسمیت شناخته و می‌گوید: «۱ـ هر شخصی بایستی حق دریافت اطلاعات را داشته باشد. ۲ـ هر شخصی بایستی حق بیان و اشاعهٔ عقایدش در چارچوب قانون را داشته باشد.»

بند ۱ و ۲ مادهٔ ۹ صرفاً حق آزادی بیان را اعلام داشته و اصل «در چارچوب قانون» می‌تواند تفسیرهای متنوع و حتی مغایر با حق آزادی بیان رادرپی‌داشته باشد. گرچه مادهٔ ۶ کنوانسیون مزبور، التزام به تجویز حق آزادی بیان را بدون «هرگونه تبعیض» به لحاظ نژادی، مذهبی، قومی، اصالت اجتماعی و ... در چارچوب قانون مقرر کرده است، اما ممکن است این قانون یک متن مدون خودسر و غیر دموکراتیک باشد؛ در این صورت چراغ منور آزادی بیان رو به خاموشی می‌گراید.

۱ـ بهمن آقایی، همان منبع، ص ۱۳۵. ۲ـ لوین، لولیا، همان، ص ۱۱۰.

به اعتقاد برخی از نویسندگان درج عبارت «چارچوب قانون» باب هرگونه اقدام محدودکننده را باز گزارده است؛ در واقع شرط ابتدایی و سنگینی است که از همان آغاز حقوق مذکور را با محدودیت مواجه می‌سازد. به همین جهت این نوع نگارش مربوط به حقوق و آزادی بیان و اطلاعات، از ضعیف‌ترین انواع اسناد مربوط به حقوق بین‌المللی بشری، ارزیابی شده است. در جواب این‌که به چه دلیل عبارت منشور آفریقا با احتیاط کامل تنظیم شده است، برخی پاسخها به زمان و شرایط تدوین کنوانسیون دلالت دارد؛ بدین معنی که سابقهٔ استعماری کشورهای آفریقایی و نگرانی از بی‌ثباتی و از هم گسیختگی وحدت داخلی برای کشورهایی که تازه به استقلال رسیده‌اند و هنوز تا رسیدن به استقلال واقعی راه درازی در پیش دارند، تدوین‌کنندگان کنوانسیون آفریقا را به احتیاط بیشتر هدایت کرده است.

بنابراین به نظر می‌رسد مشکلات اقتصادی، معیشتی، اجتماعی و فنی کشورهای آفریقایی باعث شده است که موضوع حقوق بشر و حق آزادی بیان، اطلاعات و عقیده در درجهٔ کم‌اهمیت مورد توجه قرار گیرد و از هرگونه اقدام و رفتاری که به تشدید مشکلات اقتصادی و قومی آنان بینجامد با احتیاط وافر، اجتناب شود.(۱)

مبحث سوم: حق آزادی بیان در اسناد موضوعی حقوق بشر

در برخی اسناد بین‌المللی و منطقه‌ای که به موضوعات خاصی اختصاص داشته است نیز به مفهوم حق آزادی بیان توجه شده و در پرتو آن موضوع خاص نظری، حقوق کودک (شرح آن گذشت) زنان، اقلیتها و ... نیز به رسمیت شناخته

۱ـ ساندارا کولیور، *آزادی، حق و امنیت*، ترجمهٔ علی‌اکبر آقایی، پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی، سال سوم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۷۹، صص ۱۹۱ـ۱۹۰.

شده است. در این مبحث ابتدا به سازمان مادهٔ ۱۹ وابسته به عفو بین‌الملل که روی مسائل آزادی افکار و اندیشه و بیان کار می‌کند می‌پردازیم و پس از آن گزارشگر ویژهٔ حق آزادی بیان و عقیده و برخی دیگر از اسناد مورد بررسی قرار گرفته و معرفی خواهند شد.

۱ـ سازمان مادهٔ ۱۹

«سازمانی وابسته به عفو بین‌الملل که کارکرد اصلی آن مسائل آزادی بیان و اندیشه است. این سازمان، اسم خود را از مادهٔ ۱۹ اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر گرفته است.

سازمان مزبور در سال ۱۹۹۱ در خصوص سرکوب آزادیها و افکار عمومی در عربستان سعودی گزارشی در ۵۴ صفحه منتشر کرده است که مختصری از آن مکتوب می‌گردد.

گزارش مادهٔ ۱۹ به عنوان «عربستان سرزمین سکوت» منتشر شد. در بخش اول تحت عنوان «سرکوب آزادی اظهارنظر» آورده است: رژیم سعودی تمام کانالهای موجود در رابطه با اظهارنظر ـ که رادیو و تلویزیون و مطبوعات و چاپ کتاب می‌باشد ـ را در کنترل خوددارد. همچنین سانسور شدیدی نسبت به کتابها و مطبوعاتی که از خارج وارد می‌شود، اعمال می‌دارد و هر کس حد و مرز تعیین شده توسط رژیم را نادیده بگیرد، به چندین سال زندان محکوم می‌شود.

در بخش دیگر گزارش دربارهٔ مطبوعات و سانسور حاکم بر آن آمده است: به‌رغم آنکه مؤسسات مطبوعاتی و شرکتهای انتشاراتی، خصوصی می‌باشند، رژیم بر تمام فعالیتهای آنها کنترل داشته و پادشاه به طور منظم سردبیر این نشریات را عزل و نصب می‌کند و سردبیر هر نشریه مؤظف است پیش از استخدام هر روزنامه‌نگار و یا نویسنده برای نشریهٔ خود، گزارش مشروح زندگی و اندیشه‌های او را به وزارت کشور ارسال و وزارت کشور نیز

پروندهٔ روزنامه‌نگار و یا نویسنده را نزد خود محفوظ می‌دارد و به‌رغم وجود سانسور در مطبوعات، خط مرزی برای مطبوعات قرار داده‌اند که تجاوز از آن امکان‌پذیر نیست و هیچ نشریه‌ای نمی‌تواند در زمینهٔ موارد زیر مطلب بنویسند که عبارتند از: آن‌چه با امنیت دولت و نظام کلی حاکمیت ارتباط دارد، هرچه که سری و محرمانه است، ضرر می‌رساند، هرچه به مسئولین حکومتی و هیأتهای ویژه و عمومی از اخبار غیر دقیق ارتباط دارد، فراخوانی به تزلزل نمودن ثبات کشور، آن‌چه باعث رسوایی و افشای افراد می‌گردد.

در سالهای گذشته عده‌ای از روزنامه‌نگاران و نویسندگان را به اتهام عدم التزام به موارد فوق دستگیر و زندانی کردند؛ از جمله: حمید الفریانی، محمد الملی و صالح الغراز. و گروهی دیگر را مورد تعقیب و یا از کار برکنار کردند؛ همچون: سلیمان العصیمی، ترکی الدیری و احمد محمد محمود.

سه ارکان کنترل‌کننده و سانسورکنندهٔ مطبوعات وجود دارند که عبارتند از:

۱ـ مجلس اعلای مطبوعات

۲ـ مدیریت عام مطبوعات

۳ـ ادارهٔ کنترل مطبوعات محلی

این گزارش دربارهٔ مخاطرهٔ نسبت به توزیع کتابهای انتشارات و یا مؤلفین به افراد خاصی اشاره کرده است: کتابهای دکتر عبدالله نفیس و محمد الرمحبی و یا خلدون نقیب از کویت و اکثر کتابهای دیگر اسامه عبدالرحمن که استاد دانشگاه و عربستانی می‌باشد و مجبور است کتابهای خود را در خارج از عربستان چاپ و منتشر کند. نشر و داشتن تمام این کتابها از سال ۱۹۷۱ میلادی، ممنوع می‌باشد و دارندهٔ آن محکوم به زندان می‌شود.

این گزارش دربارهٔ سانسور رژیم سعودی بر کتابها و مطبوعات خارج از مرزهای خود مطالبی را مطرح کرده؛ از جمله آن‌چه را که در مصر و کویت و امارات اتفاق افتاد که چندین کتاب از بازار کتاب این کشورها جمع‌آوری شد و

مطبوعاتی نیز برای مدتهای کوتاه توقیف موقت شدند. همان گونه که برخی نشریات همچون «**الازمنه العربیه**» به دلیل فشار عربستان سعودی مجبور شد که انتشار نشریه را در امارات متوقف و در لندن منتشر شود.»[۱]

لازم به ذکر است که شرح این گزارش و مشکلات ناشی از آن، گریبانگیر قریب به اتفاق کشورهای جهان سوم (به خصوص کشورهای اسلامی) می‌باشد. باید توجه داشت که این گزارش مربوط به تقریباً ۱۳ سال پیش می‌باشد و در این اثنا با در دست گرفتن قدرت توسط ولیعهد عربستان اصلاحاتی هرچند مختصر در زمینه‌های مزبور صورت گرفته است.

کنترل شدید بر مطبوعات، احزاب، تشکلات سیاسی و مذهبی، نطقهای دگراندیشان و سانسور کتاب و مطبوعات و فیلم و دیگر مشخصه‌های آزادی بیان از موارد عدیده‌ای است که همچنان مردم بعضی از کشورهای جهان سوم با آن روبرو هستند. و شهروندان و به بیان دیگر ساکنین این کشورها در استفاده از آزادی بیان و عقیده به چند درجه تقسیم می‌شوند و هر درجه خود مشکلات خاص خود را دارند.

۲ـ گزارشگر ویژهٔ آزادی بیان و عقیده

کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل متحد در برخی موارد، افرادی را به عنوان گزارشگر یا مخبر یا کارشناس ویژه، مأمور انجام مطالعه و بررسی و ارائهٔ گزارش به کمیسیون می‌کند.

طبق یک فهرست منتشره از سوی سازمان ملل، حدود دوازده گزارشگر ویژهٔ موضوعی از سوی کمیسیون حقوق بشر تعیین شده و مشغول فعالیت هستند که عمده‌ترین آنان عبارتند از: گزارشگر ویژهٔ اعدام اختصاری یا

۱ـ بهمن آقایی، همان منبع، صص ۱۷۶ـ۱۷۳.

خودسرانه، گزارشگر ویژهٔ شکنجه، گزارشگر ویژهٔ نابردباری مذهبی، گزارشگر ویژهٔ خشونت علیه زنان، گزارشگر ویژهٔ استقلال قضایی و گزارشگر آزادی عقیده و بیان.(۱)

گزارشگر ویژهٔ آزادی بیان طی قطعنامهٔ شمارهٔ ۱۹۹۴/۴۵ مورخ ۵ مارس ۱۹۹۳ کمیسیون حقوق بشر، جهت ارتقاء و حمایت از حق آزادی بیان و عقیده از جمله حق جستجو، دریافت و ارسال اطلاعات ایجاد شد.

گزارشگر کنونی حق آزادی بیان و عقیده، آقای عابد حسین از کشور هندوستان است. در اعمال این وظیفه، گزارشگر به مسائل زیر توجه ویژه معطوف می‌دارد:

۱ـ بازداشت، تبعیض، تهدید یا استفاده از زور و خشونت از جمله تعقیب افرادی که حق آزادی بیان و عقیدهٔ خود را اعمال می‌کنند و حمایت از کسانی که درصدد اعمال آن هستند.

۲ـ فعالیتهای احزاب سیاسی مخالف و فعالان سندیکاهای تجاری به صورت گروهی و شخصی.

۳ـ فعالیتهای انجام گرفته بر ضد مطبوعات (رسانه‌های گروهی).

۴ـ فعالیت بر ضد ناشرین و دست‌اندرکاران امور رسانه‌های گروهی از جمله کتب، مجلات، فیلم، تئاتر و استودیوهای هنری.

۵ـ فعالیتهای مدافعان حقوق بشر؛ برای مثال: وکلا، فعالان جامعهٔ مدنی.

۶ـ حقوق زنان در سیاق موانع این حقوق از جمله قوانین و رویه‌هایی که در حق زنان در بیان دیدگاه‌هایشان، استماع نظراتشان، مشارکت در فرایند تصمیم‌گیری، برابری در برابر قانون، جستجو و دریافت اطلاعات در موضوعات راجع به ایشان نظیر برنامه‌ریزی خانواده و خشونت علیه زنان مانع ایجاد می‌کند.

۱ـ همان منبع، ص ۱۶۸.

۷ـ موانع دسترسی به اطلاعات در سطوح محلی، منطقه‌ای، ملی.

۸ـ در خصوص پروژه‌ها و ابتکارهای پیشنهاد شده از سوی حکومت برای پیشبرد حق توسعه و موانع راجع به مشارکت در فرایند تصمیم‌سازی و موانع دسترسی به اطلاعات و سایر موضوعات نظیر مطالعات بهداشتی و زیست محیطی، بودجه‌های ملی، هزینهٔ اجتماعی، پروژه‌های توسعهٔ صنعتی و سیاستهای تجاری.(۱)

۳ـ بیانیهٔ ژوهانسبورگ در خصوص امنیت ملی و آزادی بیان

«بیانیهٔ ژوهانسبورگ مشتمل بر اصولی است که در مورد مفاهیمی چون امنیت ملی، آزادی بیان و دسترسی به اطلاعات بحث می‌کند. این اصول در اکتبر ۱۹۹۵ از تصویب گروهی از متخصصین در حقوق بین‌الملل، امنیت ملی و کمیسیون مادهٔ ۱۹ میثاق حقوق مدنی گذشت. از آنجا که مقررات میثاق حقوق مدنی و سیاسی و سایر اسناد بین‌المللی نظیر اعلامیهٔ حقوق بشر و غیره نتوانستند چارچوب و مرزهای دقیق میان آزادی بیان و امنیت ملی را ترسیم کنند، کشورها محدودیتهای گسترده‌ای نسبت به آزادی بیان و مطبوعات و... ایجاد می‌کردند. بیانیهٔ ژوهانسبورگ مصمم شد با تعیین جزئیات دقیق مفاهیم یاد شده، میان تعارضهایی که در این خصوص وجود دارد، سازش ایجاد کند و چارچوب عمل دولتها را دقیق‌تر مشخص سازد و از آزادیهای اساسی و دموکراسی واقعی، حمایت بیشتری به عمل آورد.

بیانیهٔ ژوهانسبورگ، ابعاد مختلف آزادیهای بیان و عقیده، حق دسترسی به اطلاعات و قلمور مجاز اعمال محدودیت نسبت به این حقوق اساسی بر

۱ـ برای اطلاعات بیشتر مراجعه کنید به سایت گزارشگر ویژهٔ آزادی بیان به آدرس ذیل:
http://WWW. Frontlinede Fenders. Org/manual/ar/rfoe-m.htm 2004/06/12

مبنای حفظ امنیت ملی را توضیح داده و روشن می‌سازد. اصول بیانیهٔ مذکور همچنین حمایتهای ساختاری مهمی را که می‌تواند مانع سوءاستفادهٔ قوانین امنیت ملی برای مقاصد نامناسب و ضد دموکراتیک شود، مدنظر قرار می‌دهد و خلاصه آنکه: بیانیهٔ ژوهانسبورگ اصول دولتها را در ایجاد سازش و جلوگیری از تنش بین امنیت ملی و آزادی بیان، مساعدت می‌کند. این بیانیه شامل یک مقدمه و ۲۵ اصل می‌باشد.

الف ـ آزادی بیان در «بیانیهٔ ژوهانسبورگ»

در بیانیهٔ ژوهانسبورگ، آزادی بیان و دسترسی اطلاعات مورد تأکید جدی قرار گرفته است. در مقدمهٔ بیانیه آمده است:

«شرکت‌کنندگان در تدوین پیش‌نویس حاضر

ـ با اعتقاد به اصول اعلان شده در منشور سازمان ملل متحد، به رسمیت شناختن حق کرامت ذاتی و حقوق مساوی کلیهٔ آحاد خانوادهٔ بشری را مبنای آزادی، عدالت و صلح جهانی به شمار می‌آورند.

ـ اعتقاد دارند که آزادی بیان و اطلاعات برای یک جامعهٔ دمکراتیک، حیاتی بوده و از ملزومات پیشرفت و رفاه محسوب می‌شود و برای برخورداری از سایر حقوق بشر و آزدیهای اساسی ضروری می‌باشد.

ـ یادآوری می‌شود چنانچه قرار باشد مردم عملکرد دولتهایشان را کنترل کنند لازم است به اطلاعات و اسناد دولتی به طور کامل دسترسی داشته باشند».

بدین ترتیب در مقدمه، اصول، کلیات و مقررات قبلی در مورد حق آزادی بیان و اطلاعات مورد تأکید قرار گرفته و سپس در اصول بعدی، چارچوب معین و منطقی حقوق برای تفوق اهداف بیانیه ترسیم می‌شود.

در بخش اصول کلی، بیانیه در مورد آزادی عقیده و بیان و دسترسی به اطلاعات، متنی مشابه مادهٔ ۱۹ میثاق ارائه می‌کند و بر حق آزادی بیان

شامل کسب، دریافت و بیان انواع اطلاعات و عقاید، بدون در نظرگرفتن مرزهای شفاهی یاکتبی به شیوه‌های مختلف هنری یا سایر رسانه‌های منتخب اشاره دارد.

در همین اصل محدودیتهای امنیت ملی را نیز می‌پذیرد، لیکن شرایط و زمینه‌های اعمال آن، سخت‌تر تعیین می‌گردد. در بیانیه، تقویت قانون برای اعمال محدودیتها شرط ضروری و مسلم اعلام شده است.

ب ـ محدودیتهای امنیتی آزادی بیان و اطلاعات در بیانیهٔ ژوهانسبورگ

بیانیهٔ ژوهانسبورگ از اصل ۵ به بعد محدودیتهایی را که حقوق یاد شده به واسطهٔ امنیت ملی ممکن است دچار گردند، متذکر می‌شود. در اصل ۶ بیانیه آمده است:

«آزادی بیان ممکن است در موارد ذیل امنیت ملی را تهدید کند؛ طبق اصول پانزدهم و شانزدهم، آزادی بیان تهدیدی برای امنیت ملی به شمار می‌رود، در صورتی که حکومت بتواند اثبات کند:

الف ـ این بیانات به قصد تحریک خشونت قریب‌الوقوع صورت گرفته است.

ب ـ احتمال تحریک چنین خشونتی وجود دارد.

ج ـ میان این بیانات و احتمال چنین خشونتی رابطهٔ مستقیم وجود دارد.

بیانیهٔ مزبور در مورد حق آزادی دسترسی به اطلاعات نیز مقرر می‌دارد:

«هر کسی حق کسب اطلاعات را از مراجع ذیصلاح عمومی دارد، از جمله اطلاعاتی که به امنیت ملی مربوط می‌شود. به بهانهٔ «امنیت ملی» هیچ محدودیتی برای این حق اعمال نمی‌شود، مگر آنکه حکومت اثبات کند که این محدودیت به وسیلهٔ قانون تجویز می‌شود و در یک جامعهٔ دمکراتیک برای حفظ منافع مشروع، امنیت ضرورت دارد.»

در اصل پانزدهم بیانیه نیز با اشاره به افشای اطلاعات محرمانه مقرر شده است:

«هیچ کس نباید در مورد امنیت ملی به علت افشای اطلاعات، مجازات شود، به شرط آن‌که:

۱ـ منافع افشای اطلاعات واقعاً و احتمالاً بیش از ضرر عدم افشای اطلاعات باشد.

۲ـ منافع عمومی در آگاهی از اطلاعات بیش از ضرر افشای اطلاعات باشد.»

در اصل بیستم بیانیه، به بیان جرایم امنیتی و حقوق متهمان به شرح ذیل اشاره شده است:

«چنانچه کسی به جرم امنیتی در زمینهٔ حق آزادی بیان یا اطلاعات متهم باشد مستحق برخورداری از کلیهٔ حمایتهای قانونی است که بخشی از حقوق بین‌الملل را تشکیل می‌دهد. این حمایتها شامل حقوق ذیل می‌باشد، ولی به آنها محدود نمی‌شود:

الف ـ حق آن که بیگناه فرض شود (اصل برائت).

ب ـ این حق که به طور خودسرانه و اختیاری، قرار بازداشتِ او صادر نشود.

ج ـ اینکه فوراً به زبانی که قابل فهم باشد از اتهامات و دلایل توقیف خود مطلع شود. (تفهیم اتهام)

د ـ حق برخورداری از محاکمه در زمان معقول.

هـ ـ حق داشتنِ وقت کافی برای دفاع از خود.

ی ـ حق داشتن محاکمهٔ عادلانه و علنی در یک دادگاه یا محکمهٔ مستقل.»

در توضیح اصول مندرج در بیانیهٔ ژوهانسبورگ باید گفت که اغلب، امنیت ملی و آزادی بیان و اطلاعات به صورت دو قطب مخالف هم ظاهر می‌شوند. از طرفی حکومتها بعضاً احساس می‌کنند که از جانب خشونت داخلی و خارجی

تهدید می‌شوند و به این وسیله، افشای «اسرار» اطلاعاتی یا ابراز عقاید انتقادی را موجب تضعیف امنیت قلمداد می‌کنند. همچنین بسیاری از نهادها با پنهان داشتن سخنانی با استناد به امنیت ملی و زمینه‌های مربوطه، سعی دارند به نحوی مردم را از اطلاعات محروم سازند و آن را تهدیدی برای صلح واقعی به‌حساب می‌آورند.

با این که تنش میان امنیت ملی و آزادی بیان و اطلاعات، امری انکارناپذیر است، بررسی روشن‌بینانهٔ تاریخ اخیر نمایانگر آن است که در عمل وقتی که نشریات و عموم بتوانند تصمیمات دولت خود را زیرنظر داشته باشند، نسبت به زمانی که حکومت در خفا و پنهانی عمل می‌کند بهتر می‌توان از منافع مشروع امنیت ملی حفاظت کرد؛ زیرا در حقیقت، آزادی بیان و دسترسی به اطلاعات با فراهم آوردن امکان موشکافی در اقدامات دولت، مانع از سوء استفاده گشته و در نتیجه جزء مهمی از امنیت واقعی ملی را تشکیل می‌دهد. متقابلاً امنیت ملی هم، مقدمه و پیش شرط برخورداری کامل از کلیهٔ موارد حقوق بشر از جمله آزادی بیان محسوب می‌شود.»(۱)

مبحث چهارم: مصادیق آزادی بیان در نظام بین‌المللی حقوق بشر

همان گونه که در مقدمه اشاره رفت، منظور و هدف از نگارش تحقیق، بررسی حق آزادی بیان در معنای عام(۲) می‌باشد نه صرفاً آزادی سخن گفتن یا سخنرانی کردن(۳) که می‌توانند به اشکال مختلف بیان سیاسی، تجاری، تشویق و ترغیب و تحریک به تبعیض و خشونت و بیان اهانت‌آمیز تبلور یابد.

۱ـ ساندارا کولیور، همان منبع، ص ۱۸۷-۱۸۴.

2- Freedom of exprssion

3- Freedom of Speech

در بیان عام به شیوه‌ها و روشهایی به طور کلی توجه می‌گردد که شامل دسترسی به اطلاعات، هنر، فیلم، اینترنت و ... می‌باشد. بنابراین با قرار دادن آزادی بیان به معنای خاص در دل آزادی بیان به معنای عام و به طور کلی تلفیقی از این دو مفهوم، تحقیق و بررسی می‌گردد.

۱ـ اینترنت (وسیله‌ای که دهکدهٔ جهانی را به منصهٔ ظهور می‌رساند)

اینترنت وسیلهٔ مهم در آموزش حقوق بشر می‌باشد و در آگاه‌سازی گسترده از استانداردها، اصول و قواعد حقوق بین‌المللی بشر نقش به سزایی ایفا می‌کند. اینترنت همچنین از مهم‌ترین ابزار برای انتشار آزاد اطلاعات در سراسر جهان، تشویق به اقدامات دسته جمعی برای محو پدیده‌هایی نظیر بیان نفرت‌انگیز، تبعیض نژادی و استفادهٔ تجاری و جنسی از زنان و کودکان می‌باشد. تمایل و انگیزهٔ دولتها با توجه به ایجاد قاعده به جای تقویت و ارتقای دسترسی به اینترنت بایستی قویاً بررسی گردد. به‌رغم موقعیت منحصر به فرد اینترنت در دسترسی به اطلاعات، اینترنت صرفاً وسیلهٔ ارتباطی است.

اینترنت راه را برای یک آزادی کامل بیان باز می‌کند. برای تعیین محدودیتها آیا حقوق مشترک قابل اعمال هستند یا باید قانون وضع کرد؟

در فرانسه ایجاد سایتها تابع اعلان با اعمال مادهٔ ۴۳ قانون مورخ ۳۰ سپتامبر ۱۹۸۶ قرار گرفته است. کمیسیون ملی انفورماتیک و آزادیها یک فرم اعلان را برای تسهیل اقدامات از قبل، با در نظرگرفتن خصوصیات اینترنت قبول کرده است.

اتهامات جزایی مربوط به مطبوعات مکتوب یا سمعی ـ بصری به پخش از طریق شبکه‌های ارتباطات راه دور اعمال می‌شوند. لیکن مشکل در تشخیص هویت شخص مسئول است. در خصوص مطبوعات مکتوب، اولین مسئول، سردبیر است. آیا این مسئولیت را می‌شود جابجا کرد؟

دادگاه عالی ایالات متحده، در حکم سیلابوس مورخ ۲۶ ژوئن ۱۹۹۷، قانونی را که تهیه‌کنندگان خدمات را به خاطر پخش تصاویر پورنوگرافیک و مستهجن، مسئول می‌شناخت، مغایر با اولین اصلاحیهٔ قانون اساسی ارزیابی کرد. (کنگره نمی‌تواند قانونی وضع کند که حق آزادی بیان را محدود می‌سازد) دادگاه عالی، قانون مزبور را مصداق محدودیت آزادی بیان و مطبوعات قلمداد کرد که چنین قانونی نمی‌تواند قابلیت اجرایی پیدا کند.

در فرانسه پس از بررسی تهیه‌کنندگان پذیرش به سایت فعالیتهای همجنس‌بازان، یک اصلاحیه‌ای بر اساس مادهٔ ۳۳ـ۲۲۷ مجموع قوانین جزایی، وارد لایحهٔ قانونی دربارهٔ ارتباطات راه دور شد. این اصلاحیه، تهیه‌کنندگانِ پذیرش را تحت سه شرط مورد معافیت قرار می‌داد:

۱ـ برای بهره‌برداران یک فیلتر لوژسیل تهیه کنند، ۲ـ آنان دسترسی به سایتهای نامطابق با وظایف اخلاقی، شناخته شده توسط کمیتهٔ عالی تله‌ماتیک، مستقر در شورای عالی سمعی ـ بصری را مسدود کنند، ۳ـ آنان از نیت سایت آگاهی نداشته باشند.

در رأی مورخ ۲۳ ژوئیهٔ ۱۹۹۶، شورای عالی قانون اساسی معتقد بود که اختیار توصیهٔ واگذار شده به شورای عالی تله‌ماتیک، مغایر با مادهٔ ۳۴ بوده است.

یک لایحهٔ قانون مورخ ۱۰ نوامبر ۱۹۹۸ فرانسه دربارهٔ آزادی ارتباطات، یک تعریف جدید از شرایط معافیت مسئولیت تهیه‌کنندگان پذیرش پیشنهاد کرد. قانونگذار می‌خواست نسبت به آنان، با ادعای اینکه پس از اخطار شخص ثالث اقدام به مراقبت ویژه می‌کنند، دقیق شود. مصوبهٔ مورخ ۲۷ ژوئیهٔ ۲۰۰۰ شورای قانون اساسی این صورت بندی را برای تطابق با قانون اساسی بسیار مبهم ارزیابی کرد.»(۱)

۱ـ آرلت همین ـ دوآ، همان منبع، صص ۲۶۴ـ۲۶۲.

با وارد شدن اینترنت به زندگی، دوران بی‌اطلاعاتی و عدم آگاهی مردمان جهان از حال یکدیگر و قتل عام همنوعان در خفا و در جزیرهٔ مغفول و متروک جهانی به سر آمده است و در واقع این اینترنت و وسایل ارتباطی و اطلاع‌رسانی بودند که سبب بیان دهکدهٔ جهانی گردیدند. اما باید توجه داشت: همان گونه که پیشتر بیان گردید و در مبحث محدودیتها نیز بررسی می‌گردد، هیچ آزادی بیانی مطلق و بی‌حد و حصر نیست (هرچند که عده‌ای اعتقاد دارند که موارد مستثنیٰ بر آزادی بیان خارج از موضوع آزادی بیان می‌باشد) و اینترنت نیز نمی‌تواند از این قاعده مستثنی گردد؛ چنانچه هر روز اعتراضاتی به گوش می‌رسد از جمله اعتراض مردم و دولت انگلیس مبنی بر تهاجم و حملهٔ بی‌رحمانهٔ چت‌بازان اینترنتی به ادبیات انگلیسی، که چت‌بازان با استفاده از واژه‌های انگلیسی با زبان مادری خود در حال تبادل نوشتاری با یکدیگر هستند.

۲ـ بیان مکتوب

بیان مکتوب شامل هر نوع نوشته و سخن آشکار و فصیح است که شخص در واقع به وسیلهٔ آن ما فی‌الضمیر و مکنونات قلبی خود را آشکار می‌کند، که می‌تواند به طرق مختلفی صورت گیرد: مطبوعات، مطالب چاپی، تصویری و غیره.

الف ـ مطبوعات

خاطرهٔ بزرگ مبارزه در راه آزادی مطبوعات که از دوران بازگشت به سلطنت با تبلیغات مؤثر شاتوبریان‌ها و بنژامن کنستان‌ها آغاز شده بود، این آزادی را بیش از پیش درخشان‌تر کرد.

این فکر رواج یافت که آزادی مطبوعات کارسازترین و شایسته‌ترین شرط دفاع از آزادی به طور کلی و آزادی اخلاقی یا آزادیهای مدنی و سیاسی است. و

این فکر و عادت به فضیلتی تبدیل شد و اندک اندک در دموکراسیهای آزادی‌گرا، مطبوعاتی با عقیده‌های بسیار مختلف به وجود آمد که جهت‌گیریهای فرهنگی و سیاسی آنها امری بدیهی و با حسن‌نیت مورد دفاع و به وضوح و مستدلاً موجه قلمداد گردید و امکان ظهور نویسندگانی بزرگ و معتبر و سرشناس را فراهم می‌آورد.[۱]

توماس جفرسون می‌گوید: «اگر مخیر باشم که بین حکومتی بدون مطبوعات و مطبوعاتی بدون حکومت یکی را انتخاب کنم لحظه‌ای در گزینش دومی شک نخواهم کرد.»[۲]

آزادی مطبوعات برخلاف پنهان کاری سیاسی است و جایگاه مهمی در سطح ملی و بین‌المللی دارد؛ باب گفتگوی همگانی را می‌گشاید و حقایق پذیرفته شده را به سنجش می‌گذارد؛ وسیله‌ای است برای بررسی ارزش عقیده‌ها؛ عقل انسان را به کار می‌اندازد و سبب تکامل شناخت می‌شود.

آزادی مطبوعات، نادانی و خرافات و تعصب را پس می‌راند و ملت را آزاد می‌سازد.

هلوتیوس دربارهٔ آزادی مطبوعات می‌گوید: «تکامل دانشهای طبیعی مدیون گفت و شنودی هستند که نتیجهٔ آزادی مطبوعات است. این آزادی را بگیرید، آنگاه خواهید دید چه خطایی در طول زمان جاافتاده‌ای را که چون اصولی بدیهی و بی‌چون و چرا از آنها سخن می‌رود! آن‌چه من دربارهٔ طبیعیات می‌گویم در مورد اخلاق و سیاست نیز صادق است. آیا می‌خواهیم بر حقیقت عقیده‌ها یقین پیدا کنیم؟ در این صورت باید آنها را منتشر کنیم.

تنها با سنگ محکِ گفت و شنود می‌توان عقیده‌ها را سنجید. پس مطبوعات باید آزاد باشند. حاکمی که به آزادی مطبوعات، خللی وارد آورد با کمال اخلاقی

۱ـ رمون پولون، همان منبع، ص ۹۵.

۲ـ حرآبادی، همان منبع، ص ۵۰۱.

و سیاسی در افتاده است. او نسبت به ملت خویش مرتکب گناه می‌شود و اندیشه‌های سعادت‌بخشی را که این آزادی فراهم می‌آورد، در نطفه خفه می‌کند. کیست که بتواند این کمبود را ستایش کند؟ آن‌چه می‌توان در این‌باره گفت، آن است که: یک ملت آزاد، ملتی که می‌اندیشد، همیشه بر ملتی که نمی‌اندیشد حاکم است.

... هرجا آزادی مطبوعات ممنوع شود، نادانی همچون شب ظلمانی تمام روانها را فرامی‌گیرد و آنگاه کسانی که جویای حقیقت‌اند از کشف آن بیمناک خواهند بود و این احساس را خواهند داشت که اگر حقیقت را کشف کنند باید یا لب فرو ببندند و یا بزدلی کنند و آن را واژگونه سازند و یا سرکوب را تحمل کنند. همه از آن بیم خواهند داشت. گرچه صلاح همگان در شناخت حقیقت است، لیکن همیشه به سود افراد نیست که آن را به زبان آورند.

بیشتر حکومتها هنوز هم شهروندان را در کار پژوهش تشویق می‌کنند، اما پژوهشگران را به خاطر کشفهایشان به کیفر می‌رسانند.

آشکار شدن حقیقت جز برای دغلان، که اغلب شهریاران شنوندگان آنانند، خشم‌انگیز نخواهد بود؛ زیرا این دغلان، مردم روشن‌بین را به آن شهریاران به عنوان آشوبگر و مردم ابله را به عنوان مردمی گوش به فرمان می‌شناسانند.»[۱]

نظر هلوتیوس از یک جنبه در مورد نشریاتی که زمان کافی برای فکر کردن و اندیشیدن جهت نشر مطالب و انتشار آن در اختیار دارند، صادق است و نمی‌توان آن را به روزنامه‌ها به طور مطلق تسری داد؛ زیرا اغلب بدون وارسی و تدقیق در خبرپراکنی و گرفتن خبر، دست به انتشار مطبوعات می‌زنند.

روزنامه‌نگاران به دلیل نیرو و شتاب رویدادها، نقش شخصیتهای همه‌چیزدان را بازی می‌کنند که توان سنجش و گزینش دارند و با کثرت

۱ـ ژولی سارا ـ ژاندرون، همان منبع، صص ۱۷۵-۱۷۳.

بی‌حساب (مطالب خبری) و یا با سکوت خود که جایگزین ممیزی (سانسور) است، اشکال نادرست به مجموعهٔ توجیهی (خبر) می‌دهند. آزادی مطلق خبررسانی از آزادی بی‌خبر گذاشتن، جدایی‌ناپذیر است.

مارکسیستها نظریهٔ دسیسه برای نادانی ارائه داده‌اند: «دسیسه‌های مطبوعات کاپیتالیستی است که حقیقت را دگرگون می‌سازند و ممیزی می‌کنند تا ایدئولوژیهای باطل را در ذهن کارگران جایگیر سازند.»(۱)

همیشه باید به‌کیفیت و غنای فرهنگ شهروندان ونیز به ذهن تند و نقاد آنان اعتماد داشت و هیچ بهانه‌ای نباید دستاویز حاکمان در جهت محدودیت آزادی مطبوعات قرار گیرد، چراکه آزادی مطبوعات و بیان اصل و محدودیتها استثناء بر این اصل می‌باشد.

گرچه در مواد مربوط به آزادی بیان در اسناد مختلف، آن‌چه که به عنوان آزادی مطبوعات شناخته می‌شود، مورد اشاره واقع نشده است، ولی در رویه‌های قضایی بین‌المللی ما شاهد حمایت از این نوع حق و آزادی می‌باشیم و هر شکل سانسور مطبوعات قویاً منجر به نقض آزادی بیان، تلقی گردیده است.

نمونه‌ای از احکام مربوط به آزادی مطبوعات را می‌توان در دعوی معروف روزنامهٔ ساندَی تایمز ملاحظه کرد.

«داستان از این قرار بود که شرکتی به نام «دی دیستیلرز» در فاصلهٔ میان سالهای ۱۹۶۱ تا سال ۱۹۸۵ م. دارویی به نام تالید و مید که در آلمان تولید می‌شد در بازار انگلستان عرضه کرد. این دارو به عنوان مسکن، بیشتر در مورد زنان باردار، تجویز می‌شد. در سال ۱۹۶۲ معلوم شد که عده‌ای از زنان مصرف‌کنندهٔ این دارو کودکان غیرطبیعی به دنیا آورده‌اند. گزارشهای دایر

۱ـ کارل بوپر، ***سرچشمه‌های دانایی و نادانی***، ترجمهٔ عباس باقری، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۸۰، ص ۲۲.

بر تولد ۴۵۰ کودک غیر طبیعی سبب شد که دیستیلرز آن دارو را از بازار جمع کند.

از سال ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۶ هفتاد تن از والدین این‌گونه کودکان عرض حالی به دادگاه دادند و مدعی شدند که شرکت دی دیستیلرز در تهیهٔ این فراورده‌ها «بی مبادلاتی» به خرج داده است. شرط توافق آن بود که ادعای ارتکاب بی مبالاتی از سوی شاکیان پس گرفته شود و دیستیلرز چهل درصد ضرر و زیانی را که در صورت موفقیت دعوی محکومیتی به پرداخت آن پیدا می‌کرد به شاکیان بپردازد. اساس مبلغ ضرر و زیانی که انجام گرفت، دیستیلرز مبلغ یک میلیون پوند به پنجاه و هشت تن از شاکیان پرداخت ولی پنج تن دیگر از قبول آن سرباز زدند.

در خلال این احوال شمار دعاوی علیه دی دیستیلرز به ۲۶۱ رسید. ۱۲۳ شکایت دیگر هم وجود داشت که هنوز پرونده‌ای برای آنها رسماً در دادگاه تشکیل نشده بود. تا سال ۱۹۷۱ م. مجموع شکایتهای متفرقه به ۳۸۹ بالغ شد.

دیستیلرز بر آن بود که بنیاد خیریه‌ای با سرمایهٔ ۳/۲۵۰/۰۰۰ پوند تأسیس کند تا پرداخت ضرر و زیان شاکیان را بر عهده گیرد. در ۲۴ سپتامبر سال ۱۹۷۲ مقاله‌ای در ساندی تایمز به چاپ رسید. نویسندهٔ این مقاله با انتقاد از نواقص قوانین انگلیسی مبلغ ضرر و زیان پیشنهاد شده از سوی دیستیلرز را ناچیز دانسته و کلاً مسئله را یک «سرشکستگی ملی» برای ملت بریتانیا خواند. نویسندهٔ مقاله وعده داده بود که قضیه را همچنان دنبال خواهد کرد.

دادگاه انگلستان در ۱۷ نوامبر سال ۱۹۷۲ به درخواست دادستان کل، از نشر بقیهٔ مقالات جلوگیری کرد؛ چرا که آن را کوششی برای اعمال فشار از خارج در یک توافق آزاد میان طرفین ارزیابی کرده و مداخله برای وادار کردن دیستیلرز به پرداخت پول بیشتر را ناروا دانسته بود.

ساندی تایمز اگرچه از نشر دنبالهٔ آن مقاله که وعده شده بود خودداری کرد، اما مقاله‌های دیگر را در ارتباط با قضیهٔ تالید و مید و آثار آن به چاپ رسانید.

دامنۀ بحث تا مجلس عوام کشانده شد و به همین مناسبت مقاله‌هایی در مطبوعات انتشار یافتند و نویسندگان تهدید کردند که با تحریم کلیۀ فراورده‌های خود از سوی مصرف‌کنندگان مواجه خواهد شد.

دیستیلرز پیشنهاد خود را تا ۲۰ میلیون پوند افزایش داد و حاضر شد که به همۀ شاکیان چهل درصد پولی را که در صورت پیشرفت دعوی دریافت می‌کردند بپردازد و بنیاد خیریه‌ای را نیز که وعدۀ تأسیس آن را داده بود راه بیندازد. اصل ماجرای داوری تالید و مید در همین جا پایان یافت و ممنوعیت قانونی ساندی تایمز که تا سال ۱۹۷۶ ادامه داشت، لغو گردید.

اما این روزنامه مدعی شد که از حکم دادگاه متضرر گشته است و چون راه پیشبرد این دعوی در چارچوب سیستم قضایی انگلستان وجود نداشت، شکایت به دادگاه اروپایی حقوق بشر برد و آن دادگاه دستور قاضی انگلستان مبنی بر منع ساختاری تایمز از ادامۀ مقالات را با مقررات مادۀ ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر منافی دانست. دادگاه در رسیدگی جداگانه به موجب حکم مورخ ۶ نوامبر سال ۱۹۸۰ ساندی تایمز را به دریافت مبلغی غرامت بابت هزینه‌های دادرسی محق شناخت.

دادگاه حقوق بشر اروپایی استدلال کرد: خطری که محکمۀ انگلستان را در این دعوی تهدید می‌کرد، ضعیف‌تر از آن بود که به استناد آن بتوان حق اساسی و مهمی مثل آزادی بیان را در محاق گذاشت. بریتانیا با تسلیم به رأی دادگاه حقوق بشر اصلاحاتی را در قانون داخلی خود منظور داشت و پارلمان قانون جدیدی را نیز با عنوان «اهانت بر دادگاه» تصویب کرد که مقررات آن با رعایت جانب آزادی بیان تدوین گردیده است.»(۱)

1- The sunday Times Case. judgment of 26 April 1979, No 30.

برگرفته از کتاب ***در هوای حق و عدالت***، موحد، صص ۴۷۵-۴۷۳.

در بعضی کشورها مشخصه‌های مغایر با اخلاقیات و حمایت و صیانت از حقوق کودک، وارد مناقشه با آزادی بیان می‌شود. به عنوان مثال مادهٔ ۱۴ قانون مورخ ۱۶ ژوئیهٔ ۱۹۴۹ فرانسه به وزیر کشور اجازه می‌دهد که، پیشنهاد عرضه یا فروش هر نوع نشریات به کودکان زیر هجده سال را به دلیل مشخصه‌های مغایر با اخلاقیات یا پورنوگرافیک و امکانی برای جرم قدغن کند. قانون همچنین اجازهٔ ممنوعیت نمایش این نشریات را در معابر عمومی یا در درون مغازه‌ها یا کیوسک‌ها و استفادهٔ تبلیغاتی از آنها را می‌دهد.

ب- نوشته‌ها و مطالب چاپی و تصویری

«نوشته‌ها» و «مطالب چاپی» از جمله مواردی است که صراحتاً در اسناد بین‌المللی از آنها به عنوان قسمتی از آزادی بیان نام برده شده است. آن‌چه در این خصوص مغفول مانده است و در نظام بین‌المللی حقوق بشر (نه در اسناد و نه در رویهٔ قضایی) بدان توجهی نشده است، «نقشینه‌ها» می‌باشند که بویژه می‌تواند شامل هر نوع نشانهٔ سه بعدی مانند مجسمه‌ها، مدال، تزیین‌ها و نظایر آنها گردد. «آگهی نصبی و دیواری» و «آگاهی آویختنی» هرچند مورد اشاره قرار نگرفته‌اند ولی می‌توانند در دستهٔ نوشتهٔ دستی یا چاپی قرار گیرد.

چنانچه موارد مذکور، متضمن وصف مجرمانه باشد، رویهٔ قضایی فرانسه شرایط خاص ضروری برای آن مقرر کرده است: «به موجب رویهٔ قضایی فرانسه، انتشار یا اعلان یک نوشتهٔ حاوی اقدامات مجرمانه از طریق عملهای مادی فروش، فروش گذاشتن و توزیع در مکانهای عمومی یا مکانهای قابل حضور عام، تحقق می‌یابد. (رأی مورخ ۲۳ اکتبر ۱۹۷۸ بخش کیفری دیوان تمییز) بخش کیفری دیوان تمییز فرانسه همچنین، به موجب یک رأی مورخ اول ژوئیه ۱۹۵۳ و رأی دیگری مورخ ۵ ژانویهٔ ۱۹۴۷ تأکید کرده که علنی و عمومی نمودن یک نوشته، اقدامی است که باید از عناصر مشخص‌کنندهٔ انتشار، ناشی

شده باشد. بر اساس آرای دیوان تمییز فرانسه، انتشار و اعلان نوشته به معنای طرف توجه به مادهٔ ۲۳ قانون مطبوعات ۲۹ ژانویهٔ ۱۸۸۱، از طریق توزیع آن در چندین ساختمان کوی دانشگاه، (رأی مورخ ۲۴ ژانویهٔ ۱۹۷۳ بخش کیفری دیوان تمییز فرانسه) یا در محلهای برگزاری انتخابات (رأی مورخ ۱۲ ژوئن ۱۹۵۶ بخش کیفری دیوان تمییز) به حد کافی تحقق یافته است. البته این دسته از آزادی بیان، نوعی نگرش کلاسیک به آزادی بیان بوده و در نظام نوین بین‌المللی و با پیشرفت روز افزون و سرسام‌آور تکنولوژیهای اطلاع‌رسانی، کمتر مورد استفاده قرار می‌گیرد.»(۱)

ج- رسانه‌های گروهی و هنر

۱- خبرگزاریها، رادیو، تلویزیون و شرکتهای سینمایی (سمعی و بصری)

موارد مزبور می‌تواند داخل در تعریف عام که از مطبوعات می‌شود قرار گیرد، لیکن چون مطبوعات را در تعریف خاص آن توضیح دادیم، خبرگزاریها و سینما و رادیو و تلویزیون را خارج از مطبوعات قلمداد کرده و در قسمت جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در این خصوص در هیچ یک از اسناد مورد اشاره، بجز کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، مطلبی یافت نمی‌گردد. کنوانسیون اروپایی حقوق بشر در قسمت اخیر بند الف مادهٔ ۱۰ ضمن اشاره به حق آزادی بیان و دریافت و رساندن اطلاعات و اندیشه‌ها بدون مداخلهٔ مقامات عمومی تصریح می‌کند: «... این مطلب مانع از این نمی‌شود که دولتها کسب مجوز برای خبرگزاریها، تلویزیون و شرکتهای سینمایی را الزامی کنند...»

۱ـ کاظم معتمدی‌نژاد، **حقوق مطبوعات**، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها ۱۳۷۹، جلد ۱، صص ۳۴۱ـ۳۴۰.

آزادی اظهار عقیده و بیان از طریق ابزار سمعی ـ بصری در رابطه با تلویزیون، با در نظر گرفتن ابزار مالی ضروری، تمایل به درهم آمیختن با آزادی مبادله و آزادی اقتصادی دارد.

در نتیجه انحصار دولتی بر رادیو، تلویزیون، تمرکز و سپس آزادی انتخاب اطلاعات را تحت تأثیر قرار می‌دهد و با بمباران شدید اطلاعاتی امکان گزینش و انتخاب عملی را از مردم به اندازهٔ بسیار زیادی سلب می‌کند و آزادی بیان را در عرصهٔ رادیو و تلویزیون را با چالشی جدی مواجه می‌سازد.

«آزادی ارتباطات سمعی ـ بصری ممکن است تحت مجوز باشد (مادهٔ ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر، رأی شمارهٔ ۱۴۱ـ۸۲ ح.م مورخ ۲۷ ژوئیهٔ ۱۹۸۲). ممکن است بهانه برای مجازاتهای اداری باشد (رأی شمارهٔ ۲۴۸ ح.م. مورخ ۱۷ ژانویهٔ ۱۹۸۹)، که به عنوان عدم مطابقت با قانون اساسی دربارهٔ مطبوعات مکتوب ملاحظه شده است.

اختراعات فنی، انحصار را دربارهٔ طرح فرستنده‌های رادیو فنی به اندازهٔ طرح پخش تلویزیونی توسط کابل‌ها و ماهواره‌ها، غیر قابل تصرف کردند و تعویض اکثریت سیاسی در سال ۱۹۸۱، واگذاری آن را سرعت بخشید.

قانون مورخ ۹ نوامبر ۱۹۸۱ فرانسه ابتدا «لغو را به انحصار دولتی پخش رادیویی» واگذار می‌کند. اما این نخست‌وزیر است که لغوها را به انجمن‌ها تسلیم می‌کند. انحصار به وسیلهٔ قانون مورخ ۲۹ ژوئیهٔ ۱۹۸۲ که در مادهٔ اول آن اصل «ارتباطات سمعی ـ بصری آزاد است» را مطرح می‌کند، باطل شد.

مورد مذکور متأثر از مادهٔ ۱۱ اعلامیهٔ ۱۷۸۹ است که به موجب آن «ارتباط آزاد افکار و عقاید یکی از دقیق‌ترین عناصر حقوق بشر است.»

در حالی که دادگاه اروپایی حقوق بشر انحصار پخش رادیویی اتریش را مغایر آزادی بیان پیش‌بینی شده توسط مادهٔ ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر

تشخیص داد (۲۴ نوامبر ۱۹۹۳، انفورماسیونز ـ ورین لنیتا علیه اتریش).»[۱] امّا وزیر فرهنگ فرانسه امروزه می‌تواند فیلمی را قدغن و یا نمایش آن را برای کودکان دوازده ساله یا سیزده ساله ممنوع کند.

قانون مالی مورخ ۳۱ دسامبر ۱۹۷۵ فرانسه یک مقولهٔ موسوم ایجاد کرده که در آن وزیر امور فرهنگی می‌تواند فیلمهای پورنوگرافیک یا محرک خشونت را طبقه‌بندی کند. این فیلمها از مدار عادی پخش مستثنی بوده و از پشتیبانی مالی دولت محروم می‌باشند.

در حکم هیئت عمومی مورخ ۲۴ ژانویهٔ ۱۹۷۵ فرانسه، در مورد فیلم سوزان سیمونین، مذهبی تندرو، شورای دولتی تشخیص داد که وزیر می‌بایست «منافع عمومی را که او با رعایت دَین به آزادیهای عمومی و مخصوصاً به آزادی بیان مأمورش است، تلفیق می‌کرد.»[۲]

بنابراین مرجع صلاحیتدار قضایی ـ اداری باید بررسی کند که آیا «صدمهٔ وارده به آزادیهای عمومی» مورد قضاوت قرار گرفته است. (ش.د. مجمع ۲۴ ژانویهٔ۱۹۷۵، وزیر کشور علیه شرکت رم ـ پاریش فیلمز. آ.ژ.د.آ. ۱۹۷۵/۱۴۴.) بنابراین پخش فیلم سینمایی بخشی از آزادی بیان را به وجود می‌آورد.

۲ـ هنر

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی کنوانسیون اروپایی حقوق بشر و دیگر اسنادی که قبلاً به آنها اشاره شد، هنر را در زمرهٔ شقوق آزادی بیان قلمداد کرده و بیان عقاید و تخیلات و تمنیات به زبان هنر را فارغ از هرگونه ملاحظات مرزی تجویز کرده‌اند. به عبارتی دیگر هنر وسیله‌ای است که ذهنیات یک هنرمند را به عینیت درآورده و آن را در معرض دید و قضاوت و موشکافی عامه قرار

۱ـ آرلت، همان منبع، صص ۲۵۳ـ۲۵۰.   ۲ـ همان منبع، ص ۲۶۱.

می‌دهد. در زمانهای مختلف و در مکانهای مختلف، زبان هنر می‌توانسته به نوعی در تأیید وضع موجود یا اعتراض نسبت به وضع موجود کاربرد علمی داشته باشد و مردمان و هنرمندان در دوران خفقان و تک صدایی، بیشتر اعتراضات خود را در قالب نثر و شعر و گاهی کاریکاتور می‌ریختند و این گونه در جامعه تک صدایی، شکاف ایجاد می‌کردند و گاهی نیز در خدمت دستگاه حاکمه قرار می‌گرفتند.

در رویهٔ قضایی بین‌المللی، پرونده‌های بسیاری در این خصوص مطرح شد که به یک پرونده در زمینهٔ «نقاشی» و پرونده‌ای دیگر در خصوص «فیلم» به عنوان شاهد مدعا به طور اجمالی اشاره می‌گردد:

پروندهٔ مولر

«نه نفر خواهان در پروندهٔ مولر وجود داشت. اینها نمایشگاهی از هنر معاصر ترتیب داده بودند که در آن مولر سه نقاشی که رابطهٔ جنسی انسان و حیوان را نشان می‌داد، عرضه کرده بود. این نقاشیها به صورت سایهٔ روشن کشیده شده بودند.

برگزارکنندگان نمایشگاه به این دلیل که تصاویر مزبور، مستهجن بودند، بازداشت و جریمه شدند و نقاشیها نیز توقیف شدند. موضوع به دادگاه اروپایی حقوق بشر ارجاع شد. دادگاه نظر داد که صراحتاً مداخله‌ای در حقوق مندرج در مادهٔ ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر صورت گرفته است؛ زیرا که برای دولت سوئیس اثبات نشده بود که تخطی از معنای تناسب جنسی اشخاص با حساسیت معمولی (افراد عادی) صورت پذیرفته است. در خصوص جریمهٔ برگزارکنندگان اعلام شد که نقض صورت نپذیرفته است، ولی در خصوص توقیف، بیان کرد که محرومیت از این امر، استفادهٔ هنرمند از آن را محدود سازد. دادگاه می‌افزاید: رویه‌ای وجود دارد که بر مبنای آن هنرمند می‌توانست برای خسارتش بر مبنای

آن عمل کند و دستور توقیف چنانچه مقررات متناسبی جهت حمایت از اخلاق عمومی وجود داشت، می‌توانست تغییر یابد.»(۱)

پروندهٔ مؤسسهٔ اتوپومینگر

این پرونده مربوط به یک فیلم هجوآمیز می‌باشد که خدا، حضرت مسیح و حضرت مریم را به نحوی تصویر می‌کند که عمیقاً احساسات مذهبی مسیحیان را جریحه‌دار می‌سازد؛ البته منظور تهیه‌کنندگان این بود که این فیلم، آخر شب در سینمای خصوصی به نمایش درآید و تبلیغ دربارهٔ فیلم برای اعضای انجمن فیلم با توصیفی از موضوعش پخش گردد و اطلاعیه‌ای در روزنامهٔ محلی بدون هیچ گونه توضیحی درج شود. موضوع در کمیسیون اروپایی حقوق بشر مطرح شد و اکثریت ۶ به ۳، مخالف این موضوع بوده و اعلام داشتند که مادهٔ ۱۰ کنوانسیون، نقض شده است.

در خصوص این‌که آیا این عمل در چارچوب جامعهٔ دموکراتیک جهت حمایت از حقوق دیگران یا جلوگیری از بی‌نظمی ضرورت داشته است، دادگاه استدلال نمود که اکثریت قریب به اتفاق مردم منطقهٔ تیرول اتریش، کاتولیک مذهب بوده و مقامات دولتی جهت حفظ صلح مذهبی معتقد بودند که این عمل متناسب با هدف مشروع نبوده است.

ویژگی اصلی این دیدگاه، این بود که این فیلم به منظور عرضه در یک سینمای هنری و ارزیابی مراجعین از ماهیت و به عنوان ملاکی برای ساخت فیلم تجربی، ساخته شده بود. اما همین قضات اعلام داشتند که فیلم مزبور برای اشخاصی که دارای وضعیت نامناسبی هستند یا برای افراد زیر ۱۷ سال دارای

1- Muller And Others V. switzerland, Judgmen of 24 Mag 1998, Seriesa, No 133.

برگرفته از پایان‌نامهٔ رضایی نژاد، دانشکده شهید بهشتی.

خطراتی می‌باشد. این پرونده نشان داده است که چه مشکلاتی در تعیین ضرورت اعمال محدودیت بر آزادی بیان در چارچوب یک جامعهٔ دمکراتیک وجود دارد.(۱)

د- بیان تجاری

دورکین حقوق فردی را به دو درجه تقسیم می‌کند: بسیاری از آنها ضعیف‌اند و نمی‌توانند در مقابله با خیر و رفاه همگانی مقاومت کنند. در برخورد با این دسته از حقوق، تصمیمات سیاسی می‌تواند به نفع خیر عمومی و به زیان حق فردی تمام شود. مثلاً حق رفت و آمد از دوسویه بودن خیابان را به نفع عامه به موقع اجرا بگذارد. اما حق آزادی بیان یک حق درجه اول است و دولت نمی‌تواند آن را به هیچ تأویل، حتی به دستاویز مصلحت و خیر اجتماع، نقض کند.

دورکین این جمله از حقوق درجه اول را برگهای برندهٔ حقوق فردی می‌نامد که نقض آنها تنها در سه مورد، فقط به صورت استثناء قابل توجیه می‌تواند باشد:

مورد *اول* آنجاست که حقی به همان اندازه قوی، متعلق به فردی دیگر، در برابر آن قرار گیرد و اعمال حق اول، موجب اخلال به حق دوم باشد؛ مثلاً حق آزادی بیان یک فرد با حق فرد دیگری در خصوص بی طرفی دادگاه معارضه پیدا کند؛ یا حق آزادی بیان کسی برای تحریک برضد کس دیگر به کار افتد و زندگی او را به خطر اندازد. در چنین حالاتی دو حق طراز اول در برابر هم قرار می‌گیرند و مسئلهٔ تزاحم ضررین پیش می‌آید، یعنی باید ضرری را که از نقض احتمالی آن دو حق حاصل می‌شود با هم بسنجند و اخفّ ضررین را برگزینند.

۱- همان منبع، ص ۶۷.

مورد دوم که به نظر دورکین یک حق طراز اول باید به نفع حق دیگر، یا به نفع خیر و رفاه همگانی، کوتاه بیابد و راه بدهد، آنجاست که اصل و متن حق، آسیبی نمی‌بیند؛ چه هر حقی متنی دارد و حاشیه‌ای. اگر متن محفوظ بماند و آسیب متوجه حاشیهٔ آن باشد، استثناء قابل توجیه خواهد بود؛ مثلاً سخنرانی برای امر بازرگانی نمی‌تواند به اندازهٔ انواع دیگر آزادی بیان مورد حمایت باشد، زیرا که منافع بازرگانی در برابر اصل آزادی بیان یک وضع حاشیه‌ای دارد.

مورد سوم که نادیده گرفتن یک حق طراز اول را توجیه می‌کند، جایی است که اِعمال آن حق، اجتماع را در معرض یک خطر واقعی قرار دهد.[1]

چنان که مشاهده می‌گردد دورکین بیان تجاری را در مقابل دیگر آزادیهای بیان به دلیل منافع بازرگانی و تجاری آن در حاشیه و از مسائل جنبی آزادیِ بیان قلمداد می‌کند. دیگر مصادیق و جلوه‌های آزادی بیان جز متن و هسته و مغز اصلی حق آزادی بیان قرار دارند. رویه‌های قضایی بین‌المللی حاکی از بیان تجاری به عنوان آزادی بیان می‌باشد و آن را به عنوان یک حق به رسمیت شناخته است.

در قضیهٔ «بالنتین و دیگران علیه کانادا» که مربوط به ایراد بر قوانین ایالت کِبِک کانادا در خصوص ممنوعیت تبلیغات تجاری به هر زبانی جز فرانسوی می‌شود، کمیتهٔ حقوق بشر نظر دارد: «مطابق مادهٔ ۱۹ کنوانسیون حقوق مدنی و سیاسی، هر کسی حق آزادی بیان دارد؛ این حق می‌تواند منوط به محدودیت و شرایطی که در بند ۳ مادهٔ مذکور مندرج است، گردد. دولت کِبِک ادعا دارد که فعالیتهای تجاری نظیر تبلیغات خارج از محدوده، وارد بحث مادهٔ ۱۹ نمی‌گردد. کمیتهٔ مزبور این نظر را نمی‌پذیرد و اعلام می‌دارد: مادهٔ ۱۹ پاراگراف دوم بایستی متضمن و در برگیرندهٔ هر قسم از عقاید و اندیشه‌های شخصی، که قابل انتقال به

۱ـ موحد، همان، ص ۱۷۵.

دیگران می‌باشند، تفسیر گردند که این عقاید و اندیشه‌ها بایستی با مادهٔ ۲۰ کنوانسیون از جمله اخبار و اطلاعات، بیان و تبلیغات تجاری، کار هنری و... منافاتی نداشته باشد. این امر نبایستی منحصر به ابزارهایی از بیان هنری، فرهنگی یا سیاسی گردد.

از نظر کمیتهٔ مزبور، عنصر تجاری در یک «بیان» به آن شکل یک تبلیغات خارج از کمیتهٔ موافق نیست که برخی از اشکال آزادی بیان فوق‌الذکر می‌توانند مشروط به محدودیتهای متفاوتی گردند، با این توضیح که برخی از اشکال از آزادی بیان ممکن است متحمل محدودیتهای گسترده‌تری نسبت به دیگری گردند.(۱)

مبحث پنجم: محدودیتهای آزادی بیان در اسناد بین‌المللی حقوق بشر

هر کس قبول دارد که آزادی بیان از اهمیت بنیادی در دموکراسی برخوردار است؛ اما برخی افراد به طور سطحی یا از روی عدم اخلاص، طرفدار این آزادیند و آمادگی دیدن آن‌که این آزادی در مورد صاحبان اندیشه‌هایی که در نظر آنان خطرناک جلوه می‌کنند محدود و حتی نفی شود را دارند. دموکراسی به بیان و انتقال مداوم و واقعیات، عقاید، و دلایل متکی است؛ از این رو، آزادی مطرح ساختن اینها و به بحث علنی گذاشتنشان شرط فرایند دموکراتیک به شمار می‌رود. هر قدر این شرط محدود یا معیوب باشد، دموکراسی‌ای که آن را ایجاد می‌کند نیز محدود یا معیوب خواهد بود. فقط به دلیل خوب بودن، یا پسندیده بودن یا عاقلانه بودن آزادی بیان نیست که باید از آن حمایت کرد. ممکن است گاهی خوب به نظر نرسد و ممکن است بعضی حتی در عاقلانه

1- Joseph Sarah. Schultzjenny and Castan Melissa, "The internatinal Convenant of Civil and Political Right's, Cases, Materials and Commentary". Oxford University Press pp.387-388

بودن یا پسندیده بودن غایی آن تردید کنند؛ با این حال آزادی بیان، یک ضرورت است و باید آن را در ساختار یا سازوارهٔ هر اجتماعی که امیدوار است حاکم بر خود باقی بماند، به وجود آورد. آزادی بیان، شرط مبتنی بر قانون اساسی دموکراسی است.

با تمام این مسائل و شرایط و ضرورت وجود آزادی بیان، آیا می‌توان محدودیتهایی بر آزادی بیان تحمیل کرد؟ آیا حتی زمانی که آزادی بیان، ثبات و نظم اجتماعی را تهدید می‌کند، باز باید مورد حمایت قانون قرار گیرد؟ وقتی آزادی بیان مورد استفادهٔ کسانی قرار می‌گیرد که در نهایت می‌خواهند آزادی بیان را نابود کنند چه باید کرد؟ باید از آزادی این افراد که قصد نابودی آزادی بیان را دارند حمایت کرد؟ باید اجازه داد عقایدی از قبیل ترویج کینه‌های نژادی آزادانه تبلیغ شود؟ چرا که میلتون گفته است: «اگرچه هر نوع فکر و عقیده‌ای در پهنهٔ جهان جریان دارد و مانعی در برابر آن نیست، لیکن آن کسی که حق را می‌دانست آن را آشکار و آزادانه در اختیار دیگران گذاشت.»(۱)

آیا در جوامع آزاد جلوی عوام‌فریبان و دروغ گویان و شیادان و کوردلان متعصب را می‌گیرند یا می‌گذارند که کارشان را انجام دهند تا در پایان کار آن را مردود اعلام کنند؟ برای این مائدهٔ آزادی بیان، چه بهای گزافی باید پرداخت؟ شکی نیست که این آزادی متاعی است گرانبها، لیکن آیا حدی برای آن متصور نیست؟

برای جواب به سؤالات مطرح شده، سه نوع دفاع مختلف و پاسخ متفاوت جهت دفاع از آزادی بیان مطرح شده است که به بررسی مختصری از آنها خواهیم پرداخت.

۱ـ برلین، همان منبع، ص ۳۲۴.

آزادی مطلق‌گرایانه از آزادی بیان

از آزادی بیان می‌توان با دلایل مبتنی بر مطلق‌گرایی، عمدتاً به عنوان یک حق لاینفک بشری، دفاع کرد. اعتقاد به لاینفک بودن حقی، در واقع پافشاری بر این نکته است که آن حق را نمی‌توان از یک موجود بشری که از خود بیگانه شده است، تحت هیچ شرایطی، حتی اگر خود نیز او مایل به دست کشیدن از آن باشد، سلب کرد. نگارندگان اعلامیهٔ استقلال آمریکا با اطمینان‌خاطر می‌نویسند: «ما این حقایق را بدیهی می‌دانیم که همهٔ آدمیان برابر آفریده شده‌اند و از طرف پروردگارشان برخی حقوق انفکاک‌ناپذیر به آنان اعطا گردیده است...»[۱] کوهن اعتقاد دارد که: «در هیچ جامعهٔ دموکراتی، آزادی سخن گفتن و نشر کردن به هیچ‌وجه نباید محدود شود.»

مطلق‌گرایان بر این عقیده‌اند که هر کس به «بدیهی» بودن این حقایق اعتراف نداشته باشد، یا فریب خورده است، یا فریبگر است و یا از لحاظ فکری یا اخلاقی کور است.

میل می‌گوید: «هر اندیشه‌ای که باطل انگاشته می‌شود ممکن است پاره‌ای از آن حق باشد؛ زیرا که حق مطلق در جهان وجود ندارد. آن‌چه هست راه‌های مختلف است برای وصول به حق که در برابر ما وجود دارد. بنابراین با خفه کردن چیزی که ظاهراً باطل به نظر می‌رسد، ممکن است حق را نیز خفه کرده باشیم و مایهٔ خسران عالم انسانیت گردیم؛ ولی این استدلال جواب کسانی را نمی‌دهد که حق مطلق را قابل کشف می‌دانند.»[۲] این ممکن نیست، چرا که آزادی مطلق در واقع ترور مطلق است و منتهی به نابودی آزادی بیان می‌گردد.

۱ـ کوهن، همان منبع، ص ۱۹۰.
۲ـ برلین، همان منبع، صص ۳۲۵ـ۳۲۴.

ـ دفاع سودگرایانه از آزادی بیان

استدلال مبتنی بر سودگرایی در دفاع از آزادی بیان، اصولاً بر این پایه است که حمایت از بیان نه به اعتبار قانون طبیعی، یا نوعی بداهت، بلکه به اعتبار نتایج عملی خود آن قابل توجیه است. این گونه استدلال تا جایی که پیش برود معتبر است، ولی آن قدر پیش نمی‌رود که بتواند از آزادی کامل بیان، که لازمهٔ جریان دموکراسی است، دفاع کند.

استدلال مبتنی بر سودگرایی بر سه بخش است:

در بخش نخست و اصلیِ استدلال گفته می‌شود که سرکوب عقیده، خدمتی به حقیقت نمی‌کند. منتقد پاسخ می‌دهد: «در خاموش کردن یک عقیدهٔ نادرست و زیان‌بخش، ادعای من در مصونیت از خطا بیشتر از همین ادعا از طرف کسانی نیست که از همهٔ اعمال دیگر جدی حکومت پیروی می‌کنند. با قبول امکان ارتکاب خطا، باید با دقت عمل کنیم، اما وقتی که متقاعد شدیم که خطرهای ناشی از اوضاع و احوال ایجاب می‌کنند، باید تا جایی که می‌توانیم از مصلحت عموم حمایت کنیم. چنین حمایتی ممکن است مقتضی حذف آزادی بیان باشد.»(۱)

اما سودگرایان جواب می‌دهند: «قضیهٔ سرکوب عقاید با همهٔ اعمال دیگر تفاوت عمده دارد. در اکثر موارد، اعمال ما مبتنی هستند بر قضاوتهایی که گمان می‌کنیم حقیقتشان آزموده و ثابت شده است. در مورد سرکوب عقیده‌ها فرصت آزمودن و اثبات حقیقت را، هم برای آن عقیده و هم برای عقیدهٔ خودمان، نفی می‌کنیم.»(۲)

بخش دوم استدلال سودگرایان این اعتقاد راسخ را بیان می‌کند که: به فرض آن‌که عقاید اقلیت بی‌امکان اشتباه، نادرست شناخته شوند، سرکوب کردن آنان،

۱ـ کوهن، همان منبع، ص ۱۹۷.
۲ـ همان منبع، ص ۱۹۷.

یا ساکت کردن طرفدارانشان، باز هم مصیبت‌بار خواهد بود. در چنین موقعیتهایی محدود ساختن انتقاد، درک ما را از حقیقت ویران می‌کند.

«سومین بخش استدلال حاوی این نکتهٔ ساده است که در واقع، کل حقیقت را شاید نه در عقاید مکتسب توان یافت و نه از زبان منتقدان آن توان شنید. برای برخورداری از آن بخش از حقیقت که با نظر اقلیت (و نه اکثریت) آمیخته است، وجود متعرض صریح اللهجه ضروری است و باید از او حمایت شود، ولو آن‌که حقیقت مورد اعتقاد او با خطایی جدی آمیخته باشد. بدین‌سان می‌توان امیدوار بود که از طریق دو فرایند خشونت‌بار مبارزهٔ میان حریفانی که زیر پرچمهای متخاصم با یکدیگر می‌جنگند، به درک بهتری از کل حقیقت نایل شویم.»(۱)

ـ دفاع مشروط از آزادی بیان

دفاع مطلق از بیان آزاد، گرچه از بسیاری جهات جالب توجه است، اصولاً در دنیای واقع، قانع کننده نیست و بیشتر جنبهٔ آرمان‌گرایی آزادی بیان را مد نظر قرار می‌دهد.

دفاع سودگرایان از آزادی بیان، هرچند عمیق و مؤثر است، ولی به تنهایی برای جلوگیری از محدودیتهای اسفبار وارد بر این آزادی، کافی به نظر نمی‌رسد.

دفاع مطلق‌گرایان از آزادی بیان، بی‌قید و شرط است. مطلق‌گرایان روی حقوق طبیعی یا انفکاک‌ناپذیر تکیه می‌کنند؛ تصور می‌کنند که استعداد لغزش‌ناپذیر وجود دارد که از طریق آن این‌گونه حقوق شناخته می‌شوند؛ یا ادعا می‌کنند که این حقوق برای همه‌کس «بدیهی» است.

می‌توان از آزادی کامل بیان موفقانه دفاع کرد؛ اما این دفاع مشروط خواهد بود به پذیرش آرمان دموکراتیک. اگر بخواهیم دموکراسی پابرجا بماند، بیان باید

۱ـ همان منبع، ص ۲۵۱.

کاملاً آزاد باشد. آزادی انتقاد، آزادی ابراز عقاید مخالف ـ هرقدر ناپسند، زیان‌بخش، یا انحرافی باشد ـ در یک دموکراسی باید به طور مطلق باقی بمانند. مطلق بودن آن نه از شهود مستقیم یا استعداد خاص دیگر یا بداهت، بلکه از مقتضیات علمی حاکم بر مشارکت سرچشمه می‌گیرد. بحث آزاد و عریان دربارهٔ تمام جنبه‌ها و تمام نتیجه‌های مسائل مورد علاقه و اجتماعی، شرطی است برای مشارکت کامل و اثربخش؛ بنابراین آزادی کامل بیان نه تنها به مصلحت دموکراسی است، بلکه از ضروریات آن است. آن‌چه آزادی بیان را به نحوی محدود کند، خود محدودکنندهٔ دموکراسی است در اجتماع. این موضوع فکری را می‌توان «مطلق‌گرایی مشروط» نامید. لازمهٔ حفظ و ادامهٔ دموکراسی آن است که آزادی بیان و نشر، مطلق باشد. اما این به معنی به رسمیت شناختن حق مطلق قبلی فرد در سخن گفتن بی‌هیچ محدودیتی نیست، بلکه اقتضای بعدی لیکن مطلق هر اجتماع دارای حکومت دموکراتیک این است که شهروندان در سخن گفتن و انتقاد کردن کاملاً آزاد باشند. آزادی بیان، حق لاینفک هر انسان نیست، بلکه حق قانونی هر شهروند دموکراسی است. کسانی که در برابر دموکراسی احساس تعهد نمی‌کنند و خود را ملزم به دفاع از آن نمی‌بینند، البته این نوع دفاع را از آزادی بیان، غیرنافذ می‌انگارند.

این دفاع مشروع از آزادی‌بیان در حکومت دموکراسی استثناپذیر نیست، یعنی شامل همهٔ عقاید و همهٔ افراد می‌گردد، هرقدر هم بر خطا یا فاسد باشند و هر قدر هم موجب تکدر خاطر اکثریت شوند. این برهان، چون استثناپذیر نیست، نه تنها به اشخاص و عقایدی که بنا به فرض، نفرت‌انگیزند، بلکه به آنانی هم که خطرناک تلقی می‌گردند، اطلاق می شود.

عقیدهٔ «خطر واضح و حاضر» را دموکراتهای خوش‌بینی به کار می‌برند که معتقدند به پاس امنیت ملت، گاهی محدودکردن آزادی بیان ضروری است. آنان استدلال می‌کنند: با احترامی که باید همیشه برای آزادی بیان قائل بود، زمانهایی

فرامی‌رسد که باید از ابراز بعضی عقاید، یا گفتار برخی اشخاص، جلوگیری کرد تا ملت مصون بماند.

اما جان میلتون دربارهٔ حفظ شهروندان از خطر عقاید «خطرناک» چنین نوشته است: «برای مردم عادی هم این امر کمتر از خفت و خواری نیست؛ زیرا اگر ما آن قدر جسورانه به آنان بنگریم که جرأت نکنیم در تهیهٔ یک جزوهٔ انگلیسی به آنان اعتماد کنیم، در واقع آنان را مردمانی سبک سر و بی‌مایه می‌انگاریم، که چنان عقاید بیمارگونه و سست بنیادی دارند که جز از طریق پروانهٔ نگارش قادر به تهیهٔ چیزی نیستند. ما با این کار نمی‌توانیم ادعا کنیم که در فکر آنانیم یا دوستشان داریم. ای نمایندگان مجلسهای اعیان و عوام انگلستان! بیندیشید که شما از کدام مردمید و فرمانروایان کدام مردم؟ نه ملتی کودن و عقب‌مانده، بلکه ملتی برخوردار از سرعت انتقال، زیرکی، فکری نافذ، در اختراع هوشمند، و در گفتگوی موشکاف و سخت‌پی، و نه عاجز از درک نکته‌ای که بالاترین استعداد آدمی به آن دست تواند یافت!»(۱)

معتقدان به دفاع مشروط از آزادی بیان در نهایت اعتقاد دارند که بیان باید منجر به عمل غیرقانونی گردد و ارتکاب عمل غیرقانونی نتیجهٔ مستقیم بیان فرد یا گروهی از افراد باشد. در این صورت آن‌چه محدود می‌گردد، نه بیان آزاد بلکه خارج از آزادی بیان می‌باشد. دورکین نادیده گرفتن حق آزادی بیان را در صورتی که اِعمال آن حق اجتماع را در معرض خطر جدی و واقعی قرار می‌دهد به رسمیت می‌شناسد و البته و این خطر باید متوجه یک امر جدی، معین و مشخص مربوط به احوال شهروندان باشد وگرنه به دستاویز مفاهیم انتزاعی مثلاً اخلال در «سلامت اخلاقی» جامعه یا دل‌آزرده شدن یک عده‌ای از مردم نمی‌تواند آزادی بیان را محدود نماید.(۲)

۱ـ کوهن، همان منبع، ص ۲۱۱.
۲ـ موحد، همان منبع، ص ۲۸۴.

اما اندیشهٔ حاکم بر اسناد بین‌المللی حق آزادی بیان حاکی از محدودیتهای معقول و قانونی در جوامع دمکراتیک و بر اساس اصل عدم تبعیض می‌باشد و صرف‌نظر از اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر که اگر مادهٔ ۲۹ آن اعلامیه را ملاک محدودیت آزادی بیان قرار ندهیم و به آن تسری ندهیم، دیگر اسناد آزادی بیان را مشروط و مقید به محدودیتهایی نموده‌اند. این محدودیتها یا در شرایط عادی اعمال می‌گردد یا در شرایط استثنایی که به کشورها این اختیار را داده‌اند که محدودیتهای ضروری و موقت و بیشتری اعمال کنند.

۱ـ امنیت ملی

هر دولتی حق دارد بر اساس میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و دیگر اسناد منطقه‌ای و بیانیهٔ ژوهانسبورگ، محدودیتهایی را نسبت به حق آزادی بیان و تحصیل اطلاعات در خصوص امنیت ملی اعمال کند. لیکن ابتدا ضروری است مقصود از امنیت ملی روشن شود.

مطابق نظر آقای «امرسون» امنیت ملی به دلایل موجهی تعریف نشده است و این مفهوم، مفهومی فوق‌العاده منعطف می‌باشد به این دلیل که برخورد مناسبی در مواقع بحرانی از سوی دولت و به تشخیص او صورت گیرد، در برخی مواقع نه تنها تمامی عناصر نظم داخلی تحت‌تأثیر قرار می‌گیرند، بلکه به وسیلهٔ «دکترین به اصطلاح امنیت ملی» مشروط و منحصر می‌گردند.[1] اما در تعریف رایج آن، امنیت ملی را این گونه تعریف می‌کنند: حمایت از امنیت ملی به معنی اتخاذ تدابیری است به منظور پیشگیری یا پاسخ به تهدیدات جدی علیه کشور در کل، خواه تهدید خارجی باشد مانند تهدید نظامی و خواه منشأ آن داخلی

1- Emerson, Thomas, I; National security and cicil liberties, "the gale J??? of world public order, vol, 9, 1, 1982, P78.

باشد مانند اقدام علیه حاکمیت.(۱)

قاضی هیوگوبیک، در یک رأی مخالف و مشهور نوشت: «من ... منکر آنم که در زیر لوای قانون اساسی ما [آمریکا]، بتوان عقایدی را نهی کرد. قبول دارم که حکومتهای مستبد بدون خاموش کردن صدای مخالفان و نمی‌توانند وجود داشته باشند، اما معنی «نخستین اصلاحیه» در نظر من این است که بگذارد مردمانش با کامل ترین آزادی ممکن از تمام خط مشی‌های حکومت هر طور صلاح می‌بینند، ستایش کنند، انتقاد کنند، به بحث بپردازند و حتی اگر مایل باشند، اظهارنظر کنند که اساسی‌ترین اصول مسلم آن نامناسبند و باید تغییر یابند. امنیت جمهوری، یعنی اصل و بنیان حکومت قانونی، بر این آزادیها استوار است.»(۲)

اغلب امنیت ملی و آزادی بیان و اقدامات به صورت دو قطب مخالف هم ظاهر می‌شوند. از طرفی حکومتها بعضاً احساس می‌کنند که از جانب خشونت داخلی یا خارجی تهدید می‌شوند و به این وسیله، افشای «اسرار» اطلاعاتی یا ابراز عقاید انتقادی را موجب تضعیف بسیاری از نهادهایی می‌دانند که امنیت و رفاه شهروندان را تأمین می‌کند. بدون تردید تحت شرایط خاص، امنیت ملی و آزادی بیان با هم تصادم دارند. برای مثال حمایت از امنیت ملی ممکن است مستلزم جلوگیری از اطلاعات یا بیانات خاصی باشد که سبب برانگیختن خشونت بر ضدّ حکومت شود. با این حال نکتهٔ مورد سؤال و اعتراض، آن است که: بیشتر منازعاتی که ایجاد می‌گردد بدین علت است که امنیت ملی و مفاهیم وابستهٔ آن از قبیل «امنیت حکومت»، «امنیت داخلی»، «امنیت عمومی» و «آسایش عمومی» به قدری نادقیق و مبهم هستند که احتمالاً اغلب حکومتها برای جلوگیری از افشای حقایقی که صرفاً به ضرر خودشان و نه «ملت» تمام می‌شود، از آن استفاده می‌کنند.

۱ـ ساندارا، کولیور، همان منبع، ص ۱۸۱. ۲ـ کوهن، همان منبع، ص ۲۱۲.

و در بیشتر موارد مشاهده می‌گردد که این امنیت بیشتر امنیت قدرت هیأت حاکمه است نه امنیت شهروندان. حاکمان بیشتر متمایل به تفسیر موسع کاربرد امنیت‌اند تا هرچه بیشتر دخالت و امنیت خویش را در امور خصوصی شهروندان بهتر تضمین کنند.

هرچند قبلاً موادی از بیانیهٔ ژوهانسبورگ مطرح گردید، به خاطر اینکه بیانیه در مورد امنیت ملی می‌باشد و بهتر آن را شرح و توضیح داده ناگزیر به تکرار آن می‌باشیم، اما به طور مختصرتر؛ در اصل ۶ بیانیه آمده است:

«آزادی بیان ممکن است در موارد ذیل امنیت ملی را تهدید کند. طبق اصول پانزدهم و شانزدهم، آزادی بیان تهدیدی برای امنیت ملی به شمار می‌رود و در صورتی که حکومت بتواند اثبات کند:

الف) این بیانات به قصد تحریک خشونت قریب‌الوقوع صورت گرفته است.

ب) احتمال تحریک چنین خشونتی وجود دارد.

ج) میان این بیانات و احتمال وقوع چنین خشونتی رابطهٔ مستقیم وجود دارد.

بیانیه در مورد حق آزادیِ دسترسی به اطلاعات نیز مقرر می‌دارد:

«هر کس حق کسب اطلاعات را از مراجع ذیصلاح عمومی دارد، از جمله اطلاعاتی که به امنیت ملی مربوط می‌شود. به بهانهٔ «امنیت ملی» هیچ محدودیتی برای این حق اعمال نمی‌شود، مگر آنکه حکومت اثبات کند که این محدودیت به وسیلهٔ قانون تجویز می‌شود و در یک جامعهٔ دمکراتیک برای حفظ منافع مشروع امنیت ملی ضرورت دارد.»

در اصل پانزدهم بیانیه نیز با اشاره به افشای اطلاعات محرمانه مقرر شده است که: «هیچ کس نباید در مورد امنیت ملی به علت افشای اطلاعات مجازات شود به شرط آنکه:

۱ـ افشای اطلاعات واقعاً و احتمالاً به ضرر منافع مشروع امنیت ملی نباشد.
۲ـ منافع عمومی در آگاهی از اطلاعات بیش از ضرر افشای اطلاعات باشد.
در اصل بیستم بیانیه، به بیان جرایم امنیتی و حقوق متهمان اشاره شده است که شرح آن قبلاً گذشت.»(۱)

بیانیهٔ ژوهانسبورگ به‌رغم تأکید بر حق آزادی اطلاعات در اصول مختلف طبق اصول ۱۲ و ۱۳ خود، اجرا و اعمال این حق را منوط به شرایطی خاص می‌کند و در واقع باز این دولتها و هیأت حاکمه هستند که خطر قریب‌الوقوع و احتمالی [واژه‌ای بسیار مبهم که می‌توان تفسیر بسیار موسع از آن نمود] را احصاء نموده و با استفاده از آن حق آزادی بیان و دسترسی شهروندان را به اطلاعات محدود و گاهی نیز مسدود می‌کنند.

آن‌چه که در عصر حاضر موجب نگرانی اندیشه‌گران و دگراندیشان شده است، عدم رعایت شرایط پیش گفته (هرچند ناقص) و سوء استفادهٔ برخی از دولتها در مورد مفهوم، تعریف و مصادیق امنیت ملی است که منجر به تضییع حقوق شهروندان و نادیده‌گرفتن مقررات بین‌المللی گشته است.

در این خصوص تنها یک نهاد مستقل قضایی است که می‌تواند با توجه دقیق به اصول و موازین حقوقی و منطبق بر عدالت و انصاف از یک سو، ملاحظات امنیتی کشورها و جوامع را مدنظر قرار دهد و از سوی دیگر، حق بنیادی و اساسی امنیتی شهروندان را در بیان دیدگاهها و نظرات خود و نیز حق کسب اطلاعات و انتشار آنها، حفظ و صیانت نمایند.

نخستین اصلاحیهٔ قانون اساسی آمریکا خطاب به کنگره مقرر می‌دارد:
وقتی که زمان خطر برای ملت فرا رسد، شما شدیداً وسوسه خواهید شد. بر اثر فشار توده‌ها وادار خواهید گردید به عملیات سرکوب‌گرانه از آن نوعی

۱ـ ساندار، همان منبع، ص ۱۹۰.

متوسل شوید که در جامعه‌های دیگری غیر از جامعهٔ ما ـ یعنی جامعه‌هایی که در آنها مردم بر خود حکومت نمی‌کنند ـ مجاز است. به حکم این سند شما از انجام چنین امری ممنوعید. ملت ما تصمیم دارد آزاد باشد. کنگره هیچ قانونی را به تصویب نخواهد رساند که آزادی بیان را محدود کند؛ به جفرسون، رئیس جمهور آمریکا، در سفر فرانسه خبر دادند که:

«مردم ایالات ماسوچوست دست به تظاهرات و اعتراض و شورش زده‌اند. جفرسون به کسانی که این خبر را به او دادند می‌گفت: از روزی نگران نباشید که ملت به خاطر احقاق حقوق دست به اعتراض می‌زنند، بلکه از روزی بهراسید که مردم برای به دست آوردن و حفظ حقوق خود نتوانند اعتراض و انتقاد کنند.»!

با این طرز تفکر نه تنها امنیت به خطر نمی‌افتد، بلکه دوام و قوام آن بیشتر و مستحکم‌تر نیز خواهد شد.

۲ـ نظم عمومی

نظم عمومی به طور کلی چه در حقوق داخلی و چه در حقوق بین‌المللی معمولاً با توجه به هنجارها، ارزشها و اخلاق و فرهنگها و موازین دینی و تاریخی هر کشور تعریف می‌شود.

آقای لنگرودی نظم عمومی داخلی را این گونه تعریف می‌کند: «مجموعهٔ سازمانهای حقوقی و قواعد مربوط به حسن جریان امور راجع به ادارهٔ یک کشور یا راجع به حفظ امنیت و اخلاق در روابط بین افراد، به طوری که افراد نتوانند از طریق قراردادهای خصوصی از آن تجاوز کنند.

قوانین الزامی که شامل امر و نهی است قوانینی است که ارادهٔ فرد در صورتی که مخالف آنها باشد بی‌اثر است.

محتوای این قوانین، یا نظم عمومی اجتماع است و یا اخلاق حسنه یا حفاظت از اشخاصی که به جهت کمی سن یا عقل و یا به علت جنس و یا ضعف و

ناتوانی، ضبط منافع و دفع زیان را از خود نمی‌توانند بکنند. قوانین راجع به نظم عمومی، اخص از قوانین الزامی است؛ یعنی نقض هر قانون الزامی عنوان مخالفت با نظم عمومی را ندارد؛ پس نظم عمومی مولود مقرراتی است که قوام و بقای ذات و حیثیت و منافع یک ملت به حمایت از آن مقررات بستگی دارد، خواه در امور داخلی یک کشور باشد خواه در روابط بین‌المللی؛ چه ماهیت نظم عمومی در مقام ذات خود از حیث داخلی و خارجی بودن تعدد و تکثر ندارد. یعنی نظم عمومی داخلی و خارجی دو ماهیت مختلف نیستند، بلکه نظم عمومی ماهیت واحدی است که به اعتبار داخلی و خارجی بودن، عوارض مختلف پیدا می‌کند. و نظم عمومی بین‌المللی خصوصی: مجموعهٔ سازمانهای حقوقی و قواعد حقوقی که ارتباط آنها با تمدن یک کشور به گونه‌ای است که قضات آن کشور ناگزیر به مقدم نمودن آنها بر قوانین خارجی (در صورت تعارض و تزاحم) می‌باشند. در این صورت آن را نظم عمومی بین‌المللی و نظم عمومی مطلق گویند.»(۱)

و بیان دیگر نظم عمومی مجموعهٔ ارزشها و هنجارهای پذیرفته شدهٔ جامعه است و چنان با آن پیوند خورده که نقض آن منتهی به واکنش از طرف جامعه و دولت به نمایندگی از مردم می‌گردد. با این همه پذیرفت که نظم عمومی، مفهومی بسیار کلی و مبهم است و همان گونه که بیان گردید هر جامعه با توجه به ارزشهای پذیرفته شدهٔ خود آن را تعریف می‌کند. در نهایت این حکومت و هیأت حاکمه است که تعیین می‌کند چه چیزی نظم عمومی و چه چیزی خارج از موضوع آن قرار دارد.

در فرایند دموکراتیک هیچ عاملی وجود ندارد که مجریان قانون را از حفظ نظم باز دارد و لطمات غیرقانونی را که خواه توسط گوینده خواه به وسیلهٔ شنوندگانش بر جان و مال اشخاص وارد آمده، بی‌مجازات گذارد.

۱ـ محمدجعفر لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، نشر گنج دانش، ۱۳۷۴، ص ۷۱۷.

در مرحلهٔ مقدماتی تصویب اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر مباحثات مختلفی صورت گرفت، از جمله نمایندهٔ مصر رسماً پیشنهاد کرد که عبارت «اخلاق» و «نظم عمومی» را به عبارت «رفاه همگانی» در مادهٔ ۲ بند ۲ اضافه کنند. اروگوئه به خاطر جلوگیری از سوء استفاده از نظم عمومی در جهت محدودیت آزادی بیان، عبارت «امنیت برای همه» و استرالیا عبارت «نظم» را بدون هیچ‌گونه ترکیبی پیشنهاد کرده. نمایندهٔ فرانسه معتقد بود عبارت نظم عمومی، هیچ گونه خطری برای آزادی بیان اشخاص، ایجاد نمی‌کند؛ زیرا چنین نظمی به منظور حفظ امنیت عمومی بوده و با وجود مفهوم «جامعهٔ دموکراتیک» هیچ راهی برای تفسیر محدود کننده باقی نمی‌ماند. نمایندهٔ فرانسه اعتقاد داشت که مفهوم نظم عمومی هیچ پیوندی با تئوریهای سیاسی ندارد و صرفاً دارای اهمیت اجرایی است و منطبق با اخلاق عمومی و امنیت می‌باشد. نمایندهٔ زلاندنو معتقد بود که مقتضیات «نظم عمومی» عبارت بسیار مبهم‌تر از آن است که هرگونه محدودیت حقوق فرد را توجیه کند. او ترجیح می‌داد فقط اصطلاح «رفاه همگانی» به کار برده شود.(۱) و نهایتاً عبارت «نظم عمومی» پس از مباحثات فراوان و تلاش نمایندهٔ انگلیس به گنجاندن «رفاه همگانی» در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر، حفظ گردید.

دعوی فاینر بر ضدّ مقامات نیویورک مصداقی از رویه‌های قضایی حاکم در کشورهای مختلف را نشان می‌دهد. جریان از این قرار بود که: «یکی از شهروندان از حق آزادی بیان استفاده می‌کند. شنوندگان معترض می‌شوند، بی‌نظمی به وجود می‌آید، پلیس را خبر می‌کنند و پلیس سخنران را به سبب به هم‌زدن آرامش و رفتار مخالف نظم و به منظور بازگرداندن نظم و آرامش دستگیر می‌کند.

۱ـ گلن جانسون، همان منبع، ص ۸۲.

از آراء محاکم جزایی آلمان و فرانسه چنین بر می‌آید که آن دادگاهها نیز مانند دیوان عالی کشور آمریکا، معمولاً اختیارات موردی پلیس را در دست زدن به اقدامات مناسب برای جلوگیری از بی‌نظمی و اخلال به صلاحدید خود، تأیید می‌کنند. در آلمان، اگر سخنران در مقابل این گونه اقدامات، پلیس مقاومت و سرپیچی کند، به عنوان «تمرد از قدرت دولت» قابل مجازات است. پس معلوم می‌شود که آزادی بیان و گفتار همه جا مقید به این شرط است که نمایندهٔ قدرت سیاسی به تشخیص خود مجاز به گرفتن این تصمیم است که آیا می‌خواهد آزادی بیان را حفظ کند یا طرف انبوه معترضین را بر ضدّ آن آزادی بگیرد.»[۱]

۳ـ اخلاق

در اسناد بین‌المللی و اسناد منطقه‌ای حقوق بشر که اشاره رفت پیش‌بینی شده است که می‌توان به موجب قانون و به منظور تأمین مصالح و سلامت اخلاقی، آزادی بیان را محدود کرد. اما این سؤال مطرح است که اخلاق چیست؟ می‌توان طوری تعریف کرد که مانع سوء استفادهٔ مستکبران و مطلق‌گرایان حکومت شود؟ اخلاق امری مطلق و فرازمانی و فرامکانی است یا نسبت به زمانها و مکانهای مختلف و با توجه به آداب و رسوم و هنجارها و ارزشهای محیطی هر جامعه فرق می‌کند؟ و چه رابطه‌ی بین حکومت و اخلاق وجود دارد؟ رابطهٔ بین حقوق و اخلاق چیست؟ و در نهایت رابطهٔ دین و اخلاق چیست؟

دو عامل یا دو مؤلفه وجود دارند که اصولاً مورد اتفاق همهٔ افراد هستند. اولین مؤلفه برای اخلاقی شمردن یک جامعه یا یک عمل، اختیار است. عمل

۱ـ فرانتس نویمان، *آزادی و قدرت و قانون*، ترجمهٔ عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۳.

اخلاقی تنها در زمینهٔ اختیار معنا می‌یابد؛ به این معنا که اگر از حیطهٔ اختیار خارج شویم و واجد اختیار نباشیم، اساساً عمل ما در محدودهٔ اخلاق نخواهد گنجید. نکته یا مؤلفهٔ دوم برای اخلاقی شمردن یک جامعه یا یک عمل، پایبندی به ارزشها و فضایل اخلاقی است. بعضیها نیت خیر داشتن را مؤلفهٔ دوم اخلاق معرفی می‌کنند.

گاه ممکن است انسان از اختیاری که دارد، حسن استفاده کند و گاه سوء استفاده؛ لذا برای با فضیلت بودن، دو امر لازم است: اول، این‌که: اختیار و آزادی انتخاب وجود داشته باشد و دوم این‌که: از این آزادی عمل و اختیار استفادهٔ نیکو و بجا شود. در جامعه‌ای که اخلاق مطرح است باید هر دو امکان فراهم باشد؛ یعنی اختیار و عمل به فضایل و ارزشهای اخلاقی. در جوامع لیبرال عنصر یا مؤلفهٔ اول (اختیار داشتن) مهم تر از مؤلفهٔ دوم (عمل به فضایل) است.[۱] اما در مورد نسبت اخلاق یا مطلق و جهانی بودن آن، واقع‌گرایان و رفتارگرایان و پوزیتیوسیت‌ها معتقدند ارزشهای اخلاقی به لحاظ تاریخی یا فرهنگی، خاص هستند نه جهانی؛ برای مثال جورج کنان معتقد است که اگر ایالات متحده بخواهد به نام اصول اخلاقی عمل و رفتار کند «هیچ معیار اخلاقی بین‌المللی وجود ندارد که بتواند به آن توسل جوید».

واقع‌گرایان بر «دو اولویت قدرت و امنیت در کل حیات سیاسی» تأکید می‌کنند. این تأکید مبتنی بر درکی از طبیعت انسانی است که بر منافع شخصی و تمایلات خودخواهانه تأکید می‌کند و نیز برگرفته از نوعی تلقی از روابط بین‌الملل است که بر محدودیتهای ناشی از آنارشی بین‌المللی تأکید دارد. به این علت که انسانها خودخواه و شرور هستند و از آنجا که آنارشی بین‌المللی، دولتها

۱ـ عبدالکریم سروش، فستیوال سیاسی ـ فرهنگی تابستانهٔ دانشگاه امیرکبیر (پلی تکنیک) جامعهٔ مدنی و جامعهٔ اخلاقی، ۱۳۸۳/۵/۵.

را ملزم می‌کند که حتی به منظور دفاع، بر منابع خود متکی باشند، «اصول اخلاقی جهانی نمی‌تواند برای اقدامات و فعالیتهای دولتها، کاربردی داشته باشد.» پیروی از یک سیاست خارجی اخلاقی نه تنها ناموفق و بی‌فایده است، بلکه در عین حال خطرناک نیز خواهد بود؛ چرا که این نوع سیاست خارجی، کشور را در مقابل قدرت دولتهای منفعت طلب، آسیب‌پذیر خواهد کرد.[۱]

در مقابل دیدگاه مذکور، دیدگاه حقوق طبیعی یا طبیعت‌گرایان وجود دارد که معتقد به جهان‌شمولی و ابدی و ضروری بودن قواعد اخلاقی هستند و هر قانونی که متکی و مبتنی بر آن نباشد را غیرمشروع و فاقد ارزش اطاعت می‌دانند. هابز ارزشهایی چون عدالت، سپاسگزاری، تواضع، انصاف و ترحم را در همه جا و در هر زمان مطلوب می‌داند و عبارات بی‌عدالتی، ناسپاسی، تکبر، تعدی و بی‌انصافی را در هیچ‌جا و در هیچ زمان مشروع نمی‌داند و این دیدگاه، نظریه‌های حقوق بشر سرتاسر قرن هیجدهم اروپا را زیر نفوذ خود گرفت. فلاسفهٔ روشن‌اندیش در فرانسه و نیز متفکران دیگری همچون کانت در خارج فرانسه، اصول جهانی منبعث از وجدان اخلاقی آدمیزاد را در حولِ همان محور نظریه‌های حقوق طبیعی پی گرفتند. فرق نمی‌کند این اصول را به وجدان یا اخلاق یا حقوق الهی منتسب بدانیم.[۲]

اما در رابطهٔ بین حکومت و اخلاق سه دیدگاه؛ مورد بررسی قرار می‌گیرد:

«فرض و اصل بر این است که انسان، موجودی اخلاقی است و می‌تواند رفتار اخلاقی داشته باشد. بدین معنی که چنین پنداشته می‌شود که انسان می‌تواند با اختیار و از روی ارادهٔ آزاد، عملی را انتخاب کند و تنها در این صورت است که می‌توان از تقبیح و تحسین رفتارهای انسانی و در نتیجه از نظام اخلاقی

۱ـ حسین شریفی طرازکوهی، ***حقوق بشر، رویه‌ها و نظریه‌ها***، انتشارات دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۸۰، ص ۹۲.

۲ـ موحد، ***در هوای حق و عدالت***، ص ۲۴۷.

و حقوقی سخن به میان آورد. بر پایهٔ اصل مزبور، این پرسش مطرح می‌شود که اخلاقی بودن رفتار انسانی به چیست؟ پاسخ این است که: رفتار انسانی زمانی اخلاقی خواهد بود که از نیت خیر و اخلاقی برخیزد و نه از ترس ناشی از تهدید یک قدرت. از سوی دیگر اصل بر این است که حکومت به نحو الزام‌آور و به شیوهٔ قهری، سیاستها و برنامه‌های خود را اعمال می‌کند و از این رو هرجا که حوزهٔ فعالیت حکومت باشد، جایی برای فعل برخاسته از نیت اخلاقی باقی نخواهد ماند. حال از ترکیب دو اصل یاد شده یک معما سر بر می‌آورد: اصالت مطلق دادن به ارادهٔ آزاد اخلاقی، به نفی قوهٔ قهریه می‌انجامد، حال آنکه تجویز قوهٔ قهریهٔ حکومت در هر زمینه، به معنای از بین بردن امکان فعل اخلاقی از جانب افراد انسانی در آن زمینه می‌باشد. برای حل معمای شرح داده شده دو استراتژی افراطی پیشنهاده شده است:

۱ـ حفظ اصل «فعل اخلاقی» و نفی حکومت (= آنارشیسم).

۲ـ حفظ اصل «قوهٔ قهریهٔ حکومتی» با کنار گذاردن انگیزهٔ اخلاقی (=سودانگاری).

واقعیت زیستن و مردن و یا اساساً واقعیت زندگی اجتماعی انسان، مانع از کنارگذاشتن نهاد حکومت می‌باشد و با این اوصاف می‌توان هر دو اصل مربوط به فعل اخلاقی و حکومت را کنار هم گذاشت؟

آیا می‌توان حکومت به عنوان واقعیت غیرقابل حذف زندگی انسان را به نحو موجه و مشروع نگه داشت و در عین حال فعل برخاسته از انگیزهٔ اخلاقی را نیز دارا بود؟ راس هریسون ضمن طرح چند نظریه در همین راستا (مانند تئوری کانتی، نظریهٔ مبتنی بر حق و تئوریهای گرین و بوزانکت)، در نهایت به طرح یک تئوری کمال‌گرای غیرمستقیم از جانب خود می‌پردازد. از دید هریسون حکومت اگر از خود ما باشد امکان بهتر بودن، امکان خود ـ تدبیری جمعی و بالاخره امکان حفظ آزادی اخلاقی برای خود و دیگران را فراهم خواهد آورد؛

بدین‌سان تئوری نامبرده هم ضرورت حکومت و مشروعیت اقدامات آن را موجه می‌سازد و هم انگیزهٔ اخلاقی را برای افراد حفظ می‌کند.»(۱)

رورتی و شیلابن حبیب اخلاق را مقولاتی در حوزهٔ خصوصی می‌دانند و حکومت را از دخالت در امور اخلاقی برحذر می‌دارند.(۲)

در رابطه با حقوق و اخلاق و ارتباط آن دو نیز سه دیدگاه وجود دارد:

«ارتباط میان حقیقت حقوقی و حقیقت اخلاقی، یا به بیان دیگر «آن‌گونه که هست» و «آن‌گونه که باید باشد»

دیدگاه یکم ـ یعنی اثبات‌گرایی حقوقی ـ اصرار می‌ورزد که استدلال حقوقی تماماً با واقعیت بیرونی ارتباط دارد؛ از این رو برای تعیین این‌که چه چیزی قانون است «صرفاً» بایستی ببینیم چه چیزی از طرف مقامات، قانون اعلام شده است. مقامات مزبور کسانی هستند که در نظر مردم به طور مشروع صاحب اقتدار لازم برای چنان اعلامی گردیده‌اند. همچنین می‌توان به واقعیتهای تاریخی از جنس یاد شده مراجعه کرد. دیدگاه نخست هیچ چیز دیگری برای تشخیص قانون لازم نمی‌داند. طبق این نظریه اگرچه باورهای اخلاقی رایج در یک جامعه به احتمال بسیار زیاد بر فرایند قانون‌گذاری تأثیر گذارده‌اند، ولی یک رابطهٔ ضروری میان حقایق حقوقی و اخلاقی وجود ندارد. همین‌طور، ملاحظات انتزاعی اخلاقی در تعیین اینکه «حقوق چیست» هیچ نقشی بازی نمی‌کنند.

بر اساس **دیدگاه دوم** (ظاهراً در تقابل با دیدگاه اول) که یک قرائت از نظریهٔ معروف حقوق طبیعی است، استدلال حقوقی عیناً همان استدلال اخلاقی می‌باشد؛ تا آنجا که دست‌کم در امور بنیادین، تنها قانون واقعی در هر جامعه‌ای قانون اخلاقی است و اگر قانونگذار قانونی را برخلاف قانون اخلاقی مزبور

۱ـ محمد راسخ، ***حق و مصلحت***، مقالاتی در فلسفهٔ حقوق، فلسفهٔ حق و فلسفهٔ ارزش، طرح نو، چاپ ۸۱، صص ۷۹ ـ ۷۷.

۲ـ علی میرسپاسی، ***دموکراسی یا حقیقت***، طرح نو، چاپ ۱۳۸۱، ص ۶۲.

برگزیند، آن قانون از اعتبار ساقط است. مطابق این دیدگاه (برخلاف دیدگاه اولی) سیستم ادعایی حقوقی یک نظام دیکتاتوری مانند آلمان نازی، اصلاً حقوقی نیست.

دیدگاه سوم یا دیدگاه حقوقی به جای آنکه صرفاً به توصیف یا قضاوت دربارهٔ تاریخ حقوق بنشیند، آن را «تفسیر» می‌کند. این دیدگاه به دنبال گونه‌ای از صورت‌بندی دوبارهٔ آرای حقوقی گشته است که با واقعیات تاریخی حقوق بیشترین«سازگاری‌منطقی» را داشته و از بالاترین«جذابیت‌اخلاقی» برخوردارباشد. واقعیات تاریخی مزبور عبارتند از: قوانین مصوب قانونگذاران گذشته، احکام قطعی صادر شده توسط دادرسان پیشین و سنتهای اخلاقی و سیاسی جامعه.[۱]

کانت معتقد است: «اخلاق نه نیازمند تصور وجود دیگری، بالای سر آدمی است تا او وظیفهٔ خویش را بشناسد و نه محتاج انگیزه‌ای غیر از قانون تا وی به وظیفهٔ خود عمل کند؛ بنابراین اخلاق به هیچ‌وجه به خاطر خودش به دین نیاز ندارد، بلکه به برکت عقل محض عملی، خود بسنده و بی‌نیاز است.»[۲]

با تمام این تفاسیر، اخلاق در مقررات و اسناد بین‌المللی به صراحت مورد تأکید و تأیید قرار گرفته و یکی از موازین محدودکنندهٔ آزادی بیان می‌باشد. به عنوان مثال قوانینی که انتشار تصاویر مستهجن و تحریک‌کننده را ممنوع ساخته‌اند از این جمله‌اند؛ اما در رویهٔ قضایی در قضایای «هندی ساید» و «مولر» که در دادگاه اروپایی حقوق بشر و سازمان ملل متحد مطرح شد، صراحتاً به پدیدهٔ نسبیت در اخلاق اشاره می‌کنند. در عین حال در رویه‌های قضایی بین‌المللی شاهد سردرگمی هستیم؛ چرا که این مراجع ملی هستند که تعیین می‌کنند چه چیزی اخلاقی و چه چیزی غیراخلاقی است. اکثراً نمایش تصاویر

۱ـ راسخ، همان منبع، ترجمهٔ مقالهٔ رونالد دورکین، صص ۷۴ ـ ۷۳.

۲ـ *فلسفهٔ کانت*، نوشتهٔ اتفان کورنر، ترجمهٔ عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، چاپ ۱۳۸۰، ص ۳۲۱.

مستهجن و تحریک‌کننده را برای افراد زیر ۱۸ سال (کودک) ممنوع کرده‌اند و یا محدودیت بیشتری در این شرایط سنی قائل گردیدند که می‌تواند نوعی پذیرش ضمنی بعضی از امورات اخلاقی جهانی باشد.

در گزارش پارلمان اروپایی دربارهٔ ساختار رسانه‌ای که در دوم جولای ۱۹۸۵ ارائه شد چنین می‌خوانیم: «هدف کمیسیون این است که از کودکان و جوانان کاملاً در برابر برنامه‌هایی که می‌توانند به پیشرفت جسمی و فکری و اخلاقی آنان لطمه‌ای بزند محافظت کند و برنامه‌هایی که این معیار را رعایت کنند، می‌توانند آزادانه پخش شوند. مراجع قانونگذاری ملی باید برای وضع معیارهای محدودتری برای پخش برنامه در داخل سرزمین آزاد گذاشته شوند. دستورالعمل مربوطه می‌تواند این اصل را در برداشته باشد که برنامه‌هایی که می‌توانند زیانهای جدی به رشد جسمی، فکری یا اخلاقی کودکان یا نوجوانان وارد آورند، نباید اجازهٔ پخش داشته باشند. این مسأله می‌تواند برنامه‌هایی را که شامل برنامه‌های مستهجن جنسی و خشونتهای سهمناک و غیرانسانی و یا تحریک به دشمنیهای نژادی را در برگیرد. برنامه‌هایی که زیان کمتری دارند ولی به رشد جسمی یا فکری یا اخلاقی کودکان و جوانان لطمه می‌زنند، باید تنها در ساعات دیرهنگام شب اجازهٔ پخش داشته باشند.» بر این اساس به نظر می‌رسد اندیشهٔ نسبیت اخلاق به طور مطلق اعمال نمی‌گردد.

۴ـ منع تبلیغ به جنگ و ترغیب به تنفر نژادی، ملی یا مذهبی

از جمله مواردی که در اسناد بین‌المللی حقوق بشر بویژه میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی به عنوان محدودیت بر اجرای حق آزادی بیان معرفی شده است، ممنوعیت هرگونه تبلیغ برای جنگ و هرگونه دعوت (ترغیب) به کینهٔ (تنفر) ملی یا نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض یا مخاصمه یا اعمال زور است، می‌باشد.

موارد ممنوعیت مزبور در مادهٔ ۲۰ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی تصریح شده است. عبارت جنگ و ترغیب، عباراتی مبهم و بحث‌برانگیز می‌باشند و تعریف ارائه شده از آنها می‌تواند متضمن معانی گسترده و متفاوتی باشد.

چنانچه قبلاً بیان گردید اگر کشوری مورد حمله قرار گرفت با توجه به این‌که منشور، حق دفاع مشروع را برای کشور مورد حمله به رسمیت شناخته است به تبع این حق به نظر می‌رسد در راه هدف (دفاع مشروع) تبلیغ و ترغیب جنگ با هرگونه وسایل ارتباطی و اطلاع‌رسانی محدود و ممنوع به ذهن نمی‌آید؛ چراکه یکی از حربه‌های به‌کارگیری و استفاده از توان انسانی، تحریک و تشویق و بیدارنمودن عرق ملی با استفاده از تبلیغات گسترده می‌باشد.

به نظر می‌آید که میثاق بین‌المللی حقوق مدنی سیاسی، هدف از عبارت جنگ در مادهٔ ۲۰ را منصرف به جنگ تجاوزکارانه دانسته و جنگ تدافعی را شامل نمی‌گردد. کمیتهٔ حقوق بشر در تأیید این امر بیان می‌کند: «مقررات مادهٔ ۲۰ بند ۱ مربوط به ترغیب، حقوق حاکمیتی به دفاع مشروع یا حق ملتها به تعیین سرنوشت و استقلال را مطابق منشور ملل متحد، ممنوع نمی‌سازد.»[۱]

رهبری گروه سیاسی برای تغییر رژیم با استفاده از وسایل دمکراتیک و مسالمت‌آمیز ـ حتی اگر تخطی از حقوق داخلی باشد ـ راکمیتهٔ حقوق بشر مورد حمایت قرار می‌دهد و شکلی از اشکال بیان سیاسی می‌داند و مجمع عمومی پارلمان معتقد به مجازات چنین فردی ندارد.

بیشتر بیانات و اعلامیه‌های گروههای مدافع حقوق بشر در مورد افراد مزبور، خواستار آزادی بی‌قید و شرط هستند؛ زیرا اصلاً به مجرم بودن آنان معتقد نیستند.

1- The human rights commity; Mcgol dric, oxford, 1991, P 480.

«مجمع عمومی پارلمان اروپا نظر خود را در این خصوص بیان کرد که حمایت مسالمت‌آمیز از استقلال منطقه‌ای از یک کشور، باید در چهارچوب حمایت مادهٔ ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر قرار گیرد و صریحاً بازداشت و تعقیب پارلمانتاریستهای کُرد (لیلازانا و پنج نفر از نمایندگان دیگر) را به اتهام صرفاً مبتنی بر اظهار نظرها و نوشته‌های کلی و نطق پارلمان با زبان و لباس کردی این اعضا با ادعای شناسایی هویت کردی و حمایت از استقلال فرهنگی منطقه، محکوم کرد. مجمع مزبور نتیجه گرفت که حمایت از تغییرات قانون اساسی، حتی اگر از طریق خود قانون اساسی ممنوع شده باشد، احساس می‌گردد که بیان آزاد را محدود نموده است.»(۱)

لازم به ذکر است با وجود فشارهای طرف اتحادیهٔ اروپا بر ترکیه به خاطر جلوگیری از آزادی بیان نمایندگان کرد، این کشور آنان را به حبسهای ۱۰ تا ۱۲ ساله محکوم کرد و این حبس حدود دو سال پیش به اتمام رسید. و این نمونهٔ بارز سوء استفاده از نامفهوم بودن تعریف تبلیغ و ترغیب به کینهٔ نژادی یا مذهبی که محرک تبعیض است، می‌باشد.

تضمین قانونی آزادی بیان، از کسانی که به یاری گفتار عمداً و مستقیماً اعمال تبهکارانه را برمی‌انگیزند، حمایت نمی‌کند این کار محدود کردن گفتار نیست، بلکه مانند بسیاری از کارهای معقول دیگر محدودیت در کردار است؛ بنابراین لازم است معنی تحریک و طرفداری به دقت فهمیده شود؛ زیرا در زیر نقاب تنبیه محرکان تبهکار، می‌توان آزادی مخالفت کردن با حکومت یا انتقاد از آن را نیز به آسانی محدود ساخت. تحریک ممکن است با وسایل متنوع انجام شود، ولی آن‌چه در اینجا مورد نظر است تحریک از طریق گفتار است ـ تحریک لفظی؛ اما تحریک لفظی دو معنای متمایز دارد یکی معنای عام و دیگری خاص

1- Ibid, P.45

که با یکدیگر تفاوت عمده‌ای دارند. معنی نخست تحریک یعنی بیدار کردن احساسات و انگیزش میل و علاقه به این‌که اعمالی صورت گیرد. در این مفهوم عام، تحریک به وضوح مشمول حمایت قانونی آزادی بیان می‌شود؛ زیرا شهروندان یک جامعهٔ دموکرات باید در برانگیخته شدن و برانگیزاندن میل و علاقهٔ دیگران، آزادی کامل داشته باشند و اصولاً انگیزه برای مشارکت کامل آنان در حکومت، امری است ضروری و بدین معنی کلی است که قاضی هومز این واژه را در رأی مخالف در پرونده گیت‌لو در مقابل نیویورک به‌کار می‌برد. هر عقیده‌ای نوعی تحریک است، یعنی برای پذیرفته شدن عرضه می‌شود و اگر مورد پذیرش قرار گیرد، به صورت عمل در می‌آید، مگر آنکه کفهٔ اعتقاد و بیان دیگری و حس ترغیب‌کنندهٔ او نسبت به آن سنگینی بیشتری داشته باشد، یا ناتوانی موجب شود که حرکت در نطفه خفه گردد.

نباید در مورد ترغیب مزبور هیچ‌گونه محدودیتی اعمال کرد، مگر در مورد ترغیب خاص که عملی را مورد تشویق و ترغیب قرار داده و فرد ترغیب شده در اثر ترغیب، مرتکب عملی غیرقانونی گردد و تا این عمل اتفاق نیفتد و ترغیب، منتهی به نتیجهٔ مجرمانه نگردد، حق اعمال محدودیت بر آزادی بیان مقدور نیست. مفهوم خاص تحریک به معنی واداشتن است یعنی دیگری را عمداً و مستقیماً به انجام دادن عمل معینی برانگیختن. به این معنی من هنگامی که شما را به ارتکاب جرمی تحریک می‌کنم که با اصرار و راهنمایی، شما را به انجام دادن یک عمل جنایتکارانه برانگیزم و شما هم آن عمل را انجام دهید. این مفهوم خاص اصرار کردن، و راهنمایی کردن، مفهوم عادی پذیرفته شده‌تری از تحریک است. یک فرق اصلی میان دو معنی تحریک چنین است: هیچ گفته یا نوشته‌ای (یا هر عمل دیگری) را نمی‌توان تحریک خاص انگاشت، مگر آن‌که عملی که اجرای آن تشویق شده است، واقعاً صورت اجرا به خود گیرد. گفتار برانگیزنده را تا وقتی که به اجرا درنیامده است، می‌توان فقط به عنوان تحریک عمومی تلقی

کرد، بسته به هدف و طریقهٔ اجرایش، شاید موافق طبع باشد یا نباشد؛ اما در یک دموکراسی هرگز نمی‌توان آن را غیرقانونی دانست.

طرفداری، طبقه‌ای فرعی از تحریک عام شمرده می‌شود، یعنی وقتی که به حمایت یا جانبداری از جریان عملی، یعنی دفاع از دعوایی درآید، تحریک تلقی می‌گردد. انواع دیگر تحریک عام که شکل طرفداری به خود نمی‌گیرند، مشکلی در این زمینه ایجاد نمی‌کنند. تباین مهم همان است که میان طرفداری (صورتی از تحریک عام) و تحریک (یعنی تحریک خاص) وجود دارد.

تفاوت عمده میان آن دو، آن است که طرفداری، مستلزم اجرای عمل مورد حمایت نیست، در حالی که تحریک خاص، منطقاً ارتکاب عمل مورد تحریک را منضم است. این‌که طرفداری، صورت گرفته یا نه کلاً به گوینده و آن‌چه می‌گوید وابسته است؛ طرفداری هیچ پیوند منطقی با پیامدهای بیان مطلب ندارد. من ممکن است طرفدار یک زندگی فقیرانه و پرهیزگارانه باشم حتی اگر کسی توجهی به حرف من نداشته باشد. طرفداری را، که اصولاً عملی گفتاری است، هرگز نمی‌توان به اعتبار آن‌چه از آن دفاع شده جرم دانست. طرفدار، تنها به سبب طرفداریش، هرگز مسئول انجام چیزی که از آن طرفداری می‌کند نیست. در یک جامعهٔ دموکراتیک هر کس باید آزاد باشد تا از هرچه می‌خواهد طرفداری کند.

تحریک خاص، مطلب دیگری است. تحریک چون با عملی که از آن ناشی می‌شود پیوند مستقیم دارد، می‌تواند مسئولیت آن عمل و نتایج آن را متضمن باشد. البته تحریک خاص ممکن است هم به عمل قانونی و هم به عمل غیرقانونی منجر شود.

هیچ فرد صاحب اهلیتی عمل راهنمایی به قتل نفس، و محدودیت و ممنوعیت چنین بیانی را مداخله در آزادی بیان فرض نمی‌کند.

آبراهام لینکلن می‌پرسید: «من باید سرباز ساده‌ای را که از خدمت می‌گریزد تیرباران کنم، ولی نگذارم یک مو از سر محرک حیله‌گری که او را تحریک به فرار

کرده است، کم شود؟!» پاسخ روشن است؛ فرار از خدمت، خواه گناهی مستوجب مرگ باشد یا نباشد، مسلماً جرم محسوب می‌شود و بر این اساس هر حکومتی می‌تواندبه مقتضای عدالت و از نظر قانونی کسی را که سخنانش به عمد و به طور مستقیم در تهیه و اجرای نقشهٔ فرار و ترغیب سرباز به استنکاف از انجام سربازی مؤثر بوده است نیز، کیفر دهد.(۱)

۵ـ حفظ حقوق و حیثیت دیگران

قاضی هومز اظهار می‌دارد که: «قانون هر قدر هم از آزادی بیان به شدت حمایت کند از فردی که به دروغ در تماشاخانه، فریاد آتش، آتش سر دهد و موجب هراس بی‌جهت مردم گردد حمایت نخواهد کرد.» بله! اگر آن فریاد و هشدار دادن واقعاً صحیح بود بدیهی است که قابل مجازات نمی‌باشد و راهی کاملاً طبیعی جهت هشدار دادن و آگاه کردن مردم نسبت به یک خطر جدی می‌باشد. اگر این فریادها منتهی به ترس و رعب مردم نگردد، باز فریاد کشیدن بی‌جهت و به دروغ، مخالف قانون است. در اینجا به واسطهٔ بیان علنی یک عقیده، مجازات صورت نمی‌گیرد، بلکه عمل فریاد زدن بی‌جهت و از این راه موجب آزار و ناراحتی و سلب آسایش و آرامش عمومی شدن، مستوجب مجازات است.

حق آزادانه سخن گفتن و از دعاوی خلاف عقیدهٔ عام، آشکارا دفاع کردن، حق هرجا و هر زمان و به هرگونه سخن گفتن نیست. همچنین ممکن است بیان آزادانهٔ شخص موجب تحقق یافتن توهین و افترا نسبت به غیر گردد. در برابر حمایت قانون از بیان آزاد این موارد هم مستثنی نیستند. توهین و افترا به عنوان جرم، قابل مجازات هستند و می‌توان فرد مرتکب را در دادگاه مورد تعقیب قرار

۱ـ کوهن، همان منبع، ص ۲۱۶.

داد؛ زیرا آن‌چه گفته یا نوشته حمله‌ای کینه‌توزانه به دیگری و یا نشر اکاذیب در مطبوعات و اطلاع‌رسانی‌ای است که موجب وارد آمدن لطمهٔ قابل اثبات به دیگری می‌گردد. همان‌گونه که نباید با کتک زدن اشخاص و آسیب‌رساندن، موجب آزار و اذیت آنان فراهم گردد، نباید با قصد قبلی نسبت به بدنام کردن دیگران اقدام کرد. همچنین به شهرت و حیثیت دیگران لطمه وارد کردن نیز موجب تعقیب قانونی می‌گردد. و به همین ترتیب، نگارندهٔ یک نامهٔ دروغین و موهن، یا مسئول یک آگهی دروغین و یا چاپ یک مطلب خلاف واقع در مطبوعات و رسانه‌ها باید به پای میز محاکمه کشانده شوند.

توهین و افترا مسائل فوق‌العاده حساسی را مطرح می‌کنند. نخست آن‌که: اثبات لطمه‌ای که در نتیجهٔ حملهٔ لفظی و یا چاپ مطلبی وارد آمده، یا اثبات میزان چنین لطمه‌ای، غالباً بسیار دشوار است. دیگر آن‌که: ممکن است این لطمهٔ بدخواهانه بر اثر چاپ عمدی موضوعی کاملاً حقیقی، ولی خصوصی، وارد آمده باشد. این اصل عرفی، محقق شناخته شده که: صرف مطابق با واقع بودن مطلبی که به عمد انتشار یافته است، دلیلی برای موجه بودن عمل افترا شمرده نمی‌شود. دادگاه اروپایی حقوق بشر در یک تفسیر جامع، حق احترام به زندگی خصوصی‌ای را گسترش داده است که «تمامیت فیزیکی و اخلاقی شخص را پوشش می‌دهد و شامل زندگی جنسی نیز می‌شود.»

اکثر قوانین کشورهای دمکراتیک، شخص و زندگی و حیثیت او را نه تنها در مقابل دولت، بلکه در مقابل مطبوعات و مجموعهٔ رسانه‌های خبری نیز حمایت می‌کنند. آرلت هیمن در خصوص مطبوعات و دولت و زندگی خصوصی می‌گوید:

«به طور عمومی‌تر این تکنولوژیهای جدید اطلاعاتی هستند که به نظر می‌رسد حامل خطر برای زندگی خصوصی می‌باشند. زمانی که دولت از آنها استفاده می‌کند، وسایل ضبط اطلاعاتی می‌توانند ابزار تعقیب و مراقبت شوند. در

این زمینه، ناظر یک حرکت تعادلی بین بدگمانی نسبت به رسانه‌های خبری و بدگمانی نسبت به دولت هستیم. قانون مورخ ۱۷ ژوئیهٔ ۱۹۷۰ فرانسه، زندگی خصوصی را در مقابل رسانه‌های خبری خصوصی حمایت می‌کند. قانون مورخ ۱۰ ژوئیهٔ ۱۹۹۱ استراق سمع تلفنی را با مطرح کردن شرایط خاص، در جواب به تقاضاهای دادگاه اروپایی حقوق بشر، محفوظ می‌دارد. قانون ۲۱ ژانویهٔ ۱۹۹۵ به دولت اجازهٔ قرار دادن سیستم مراقبت ویدئویی در اماکن عمومی یا محیطهای عمومی، بدون مطرح کردن شرایط اضافی را می‌دهد. مراقبت ویدئویی در اماکن خصوصی، موضوع یک قانون ویژه قرار نمی‌گیرد. پس از تمایل به حفظ کنترل مکاتبه در اینترنت به نام دفاع ملی، دولت پذیرفته است که زندگی خصوصی به وسیلهٔ کدگذاری حافظت شود (قانون مورخ ۲۷ ژوئیهٔ ۱۹۹۶).

دادگاه استیناف پاریس پذیرفت که «قاضی دادرسی فوری، اختیار صدور قرار (توقیف انتشار) را در رابطه با وقایع زندگی خصوصی و در مواردی که دخالت صریح این تدبیر، یگانه راه ممکن برای جلوگیری از خسارتی است که افشایشان ایجاب کند را دارد. این عمل اعاده به وضع سابق نیست (اصل خسارت را ناپدید می‌کند) بلکه پرداخت قیمت معادل آن می‌باشد.»

این توقیف، به خاطر یک مقالهٔ اختصاص یافته به زندگی گونترساش به فوریت مورد قضاوت قرار نگرفته بود، بلکه توقیف به خاطر یک مقاله با عکس هایی از پسر ژرارد فیلیپ در بیمارستان «برای محدود کردن زیان در هر اقدام ممکنه توسط توقیف»، طبع و نشر کلیشه‌ها و اطلاعات دربارهٔ وضعیت سلامتی بود که تشکیل «یک مداخلهٔ غیرقابل تحمل در زندگی خصوصی خانوادهٔ فیلیپ» را می‌داد، مورد قضاوت قرار گرفت (دادگاه استیناف محکمهٔ دوم، مدنی ۱۲ ژوئیهٔ ۱۹۹۶، س.ا.ر.ل. چاپ و نشر فرانسه علیه بیوهٔ ژرارد فیلیپ).»[1]

۱ـ آرلت هیمن، *آزادیهای عمومی و حقوق بشر*، صص ۲۱۶ ـ ۲۱۵.

«قانون مورخ ۴ ژانویهٔ ۱۹۹۳ که حامل اصلاح آیین دادرسی جزایی است به قاضی امکان قطع آسیب نسبت به فرد بی‌گناهی با درج اصلاحیه یا انتشار یک ابلاغیه را می‌دهد و به شخص نامبرده شده در روزنامه یا مجله به مناسبت اجرای تعقیبهای جزایی، اجازه می‌دهد پس از منع تعقیب، برای درج اجباری پیش‌بینی شده توسط قانون ۲۹ ژوئیهٔ ۱۸۸۱ اقدام کند.»[۱] از این مسأله، حداقل می‌توان به این نتیجه رسید که در بسیاری از موارد، محدودیت حقوق و حیثیت دیگران نه به صورت سانسور پیش از انتشار بلکه به شکل مجازاتهای پس از انتشار، جلوه‌گر می‌شود. البته این موضوع بدان معنی نیست که در مقررات بین‌المللی حقوق بشر، سانسور پیش از انتشار ممنوع گردیده باشد. ظاهر مادهٔ ۱۹ میثاق، مؤید آن است که منعی برای سانسور پیش از انتشار وجود ندارد، چون بر اساس بند سوم این ماده اعمال حق مندرج در بند دوم را می‌توان تابع محدودیتهایی قرار داد. اطلاق این جمله، سانسور پیش از انتشار را نیز در برمی‌گیرد. در مادهٔ ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر نیز در بند ۲ پیش‌بینی گردیده است که اعمال آزادیهای مندرج در بند اول این ماده را می‌توان تحت شرایط و محدودیتهایی قرار داد. مورد **ساندی تایمز** شاهد مدعای سانسور پیش از انتشار می‌باشد که در انگلستان اعمال گردید (هرچند که قانون بعد از رأی کمیسیون اروپایی حقوق بشر، اصلاح گردید.)

امّا کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر صراحتاً سانسور قبل از انتشار را ممنوع تلقی و تحمیل هر نوع مسئولیت را منوط به انتشار و یا انتقال اطلاعات کرده است و از این لحاظ از وضع مترقی‌تری نسبت به اسناد دیگر، برخوردار است.

هنگامی که مطبوعات از موضوعات تند و نیشدار استفاده می‌کنند نباید مطلب را غیرعادی تلقی کرد؛ زیرا که طبیعت کار مطبوعات، مقتضی چنین امری است.

۱ـ همان منبع، ص ۲۱۸.

در خصوص کاریکاتور و طنز نیز همین موضوع صادق است. کاریکاتور و طنز به خصوص از نوع سیاسی آن، یک شکل خاص از انتقاد محسوب می‌شود.

یکی دیگر از موارد مسأله «نقل قول» است. بسیاری از مطبوعات به هنگام تجزیه و تحلیل موضوعی، گفته‌ها و شنیده‌های خود را نقل می‌کنند و این نقل قولها گاهی بدون ذکر منبع و گاهی به عنوان شایعه رواج یافته و در میان مردم نقل می‌گردد و حتی در بعضی موارد از زبان مقامات دولتی مطالبی چاپ می‌کنند بدون افشاء نام مقام دولتی که به درخواست خود آن مقام صورت گرفته است. به نظر می‌رسد در این قبیل موارد نمی‌توان مطبوعات و رسانه‌ها را به خاطر نقل قول اخبار و اطلاعاتی که در حقیقت خود، گویندهٔ اصلی آن نبوده‌اند متهم به افترا نمود. این موضوع زمانی اهمیت پیدا می‌کند که یکی از عناصر کار مطبوعاتی، محرمانه نگهداشتن نام و مشخصات برخی از منابع خبری است. تضمین محرمانه ماندن منابع خبرنگاران، در حقیقت به منزلهٔ جلوگیری از مداخلات منابع قدرت در جریان اخبار و اطلاعات صورت می‌گیرد.

به نظر می‌رسد در نقل قولهایی که مطبوعات منتشر می‌کنند، فقط در صورت خلاف واقع بودن مطلب، مکلف به چاپ تکذیبه می‌باشند و این مورد ممکن است در بعضی از قوانین، تصریح و در برخی موارد به خاطر رعایت کردن اخلاق مطبوعاتی و حرفهٔ خبرنگاری است.

با توجه به مطالب بیان شده در خصوص اثبات تجاوز به حقوق و حیثیت دیگران، باید اصل تناسب و ضرورت اعمال مجازات در یک جامعهٔ دمکراتیک و طبق قانونی مشروع صورت پذیرد، تا اصل آزادی بیان به نحوی دمکراتیک رعایت شود و استثنائات وارد بر این آزادی، هرچه بیشتر تفسیر مضیق گردد، تا راه هرگونه سوء استفاده و تجاوز به این حق بنیادی از حاکمان سلب گردد.

در پایان لازم دانستم علاوه بر محدودیتهایی مصرح در میثاق و اسناد بین‌المللی حقوق بشر به محدودیتی دیگر خارج از آن موارد، که به طور غیرقانونی و یا غیر مستقیم بر آزادی بیان اعمال می‌گردد، اشاره نمایم و آن فشارهای اقتصادی بر آزادی بیان است.

فشارهای اقتصادی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

۱ـ فشارهای اقتصادی‌ای که از سوی حکومتها به افراد تحمیل می‌شوند و امروزه به صورت اساسی در کشورهای جهان سوم و کشورهای سابقاً سوسیالیست وجود داشته و دارند. آزادی قلم و بیان، لازمهٔ زندگی بهتر است. وقتی که اکثریت مردم جامعه کشورهای جهان سوم ـ به بیان دیگر در حال توسعه ـ بی‌سواد هستند، آزادی بیان چه معنایی دارد؟! وقتی که انسانها رأی خود را در ازاء یک وعده غذا می‌فروشند، حق انتخاب چه معنایی دارد؟!

آزادی بیان برای کسی است که مطلبی برای بیان داشته باشد و کسی مطلبی برای بیان دارد که امکانات مادی جهت فراهم آوردن آن مطلب را در اختیار داشته باشد، کسی که قدرت مالی فراهم ساختن مقدمات تحصیل و تهیهٔ کتاب را داشته باشد. برای کسانی که هنوز تمام هم و غم زندگیشان تهیهٔ مایحتاج اولیه و ابتدایی زندگی می‌باشد. گفتن آزادی بیان و قلم و انتخاب و در نهایت حقوق بشر چه اهمیتی می‌تواند داشته باشد؟

۲ـ «گاهی فشارهای حکومتی از طریق ایجاد رشوه و اعطای تسهیلات به طیفی از مطبوعات و روزنامه‌نگاران انجام می‌گیرد و گاهی این فشار از طریق توزیع مطبوعات انجام می‌شود؛ بنابراین پسندیده نیست که از نقشی که ساز و کارهای حکومتی در ایجاد مانع برای آزادی بیان دارند، صرف‌نظر کنیم؛ برای مثال حکومت اردن از عامل اقتصادی به‌صورت کاملاً مؤثر و مستقیم برای نظارت بر روزنامه‌ها استفاده می‌کند. اما نوع دوم از محدودیتهای اقتصادی، ویژهٔ کشورهای سرمایه‌داری غربی است. این محدودیتها همراه یا همگام با وضعیت

اقتصادی این کشورها است و چند مؤسسهٔ صنعتی و تجاری نبض مطبوعات را در اختیار دارند.»[۱]

دولت از طریق کمکهای خود (ولو اینکه بدون چشمداشت باشد) آزادیهای سیاسی، آموزش و مطبوعات و در نهایت آزادی بیان را مورد تهدید قرار می‌دهد. وقتی دولت حق نظارت و جهت دادن به رسانه‌های سمعی و بصری را برای خود قائل می‌شود، در واقع به تخریب پایه‌های حقوقی اطلاعات و آزادی بیان می‌پردازد. بین موارد متعددی که قدرت، انحصار این زمینه‌ها را در دست دارد و موارد محدودی که دولت به مداخله نمی‌پردازد (ایالات متحدهٔ آمریکا)، مرحلهٔ واسطی وجود دارد که در آن دولتها ابزارهای تنسیق و نظارت بر حوزهٔ سمعی و بصری را در دست خود دارند.

مورد فرانسه، ابهام این زمینه را آشکار می‌سازد. از سال ۱۹۸۱ پس از چند دهه انحصار دولتی، تصویب قوانینی ضرورت می‌یافت تا به گونه‌ای رضایت‌مندانه زمینهٔ پیدایش بخش خصوصی رادیو و تلویزیون را درکنار بخش عمومی فراهم آورد. اما مجموعهٔ این دو بخش (عمومی و خصوصی) بر عهدهٔ یک مقام اداری مستقل واگذار شده که تاکنون سه بار تغییر نام داده و اینک «شورای عالی سمعی ـ بصری» نامیده می‌شود. قدرت و صلاحیت این مقام زیاد است، اما هیچ‌گاه به طور واقعی مستقل نبوده و علاوه بر آن‌که به‌وسیلهٔ یک رژیم حقوقی پیچیده مهار می‌شود، با مقاومت هنر پیشه‌های این حوزه هم روبروست و همیشه در معرض خطر بازرسی‌های سیاسی قرار دارد. در همین راستا چند حکم جدید از سوی دیوان اروپایی حقوق بشر خطاب به دولتهای عضو شورای اروپا صادر شده است که اشعار می‌دارد: انحصار پخش و محدودیت دریافت

۱ـ سلیمان جازع الشهری، ***الصحافة و القانون فی العالم العربی و الولایات المتحده***، الدار الدولیة للنشر و التوزیع، القاهره، مصر ۱۹۹۳، ص ۷۳.

رادیو و تلویزیون در دست دولت، خلاف کنوانسیون اروپایی حقوق بشر است. مسلماً پیشرفتهایی صورت گرفته، اما مهم این است که بدانیم این پیشرفتها بیشتر مربوط به استفاده از ابزارهای ارتباطات سمعی ـ بصری است تا محتوی آنها!

به نام امنیت ملی، حکومتها از نشر حقایقی که آن را به سود مصلحت عامه نمی‌دانند و در واقع مصلحت هیأت حاکمه می‌باشد، جلوگیری می‌کنند.[۱] عنصر مصلحت عامه از ابتکارات بسیار مبهم و تفسیربردار تلقی گردیده که به محدودیتهای هرچه بیشتر بر آزادیهای بنیادین از جمله آزادی بیان شهروندان دامن می‌زند.

1- Ali Hukail, Suliman, 1 bn Abdal Rahman LES DRoits DELHOMMEEN ISLAM Dar Ashbilia for pub. and Dist. Riyadh. 1999 PP 64-65.

چاپ کاریکاتور پیامبر اسلام ﷺ حق آزادی بیان یا خروج از محدودهٔ حق آزادی بیان

بیان تمام ماجرا از ۳۰ سپتامبر ۲۰۰۵ و آن زمان شروع شد، که روزنامهٔ دست راستی **یولندز پوستن** اقدام به انتشار تصاویر هجوآمیز از حضرت محمد ﷺ کرد. این روزنامه قبل از انتشار تصاویر دوازده‌گانه‌اش با یک تئولوگ مشورت کرد و از سوی این تئولوگ به سر دبیر روزنامه هشدار داده شد که این عمل، رنجش و خشم ساکنین مسلمان دانمارک را در پی خواهد داشت؛ اما با این وجود کاریکاتورها چاپ شدند. همانطور که پیش‌بینی شد با واکنش سریع مسلمانان دانمارک و برگزاری تجمعات چندین هزار نفری در مقابل دفتر این روزنامه مواجه شد. دوازده تن از سفرای کشورهای مسلمان خواستار ملاقاتی با نخست‌وزیر دانمارک شدند که خواستهٔ آنان به سرعت و بدون هیچ قید و شرطی رد شد. نخست وزیر دولت دانمارک اعلام کرد: اصل آزادی بیان و آزادی مطبوعات یکی از ارکان اصلی دموکراسی در غرب و از جمله دانمارک است و در نتیجه دلیلی برای این ملاقات وجود ندارد!

حزب مردم دانمارک اعلام کرد که به عنوان پایهٔ پارلمان دولت دانمارک به نخست وزیر اجازهٔ عقب‌نشینی از مواضع دمکراتیک را نخواهد داد. اما به محض این‌که تحریم کالاهای دانمارکی در امارات شروع شد و به سرعت به کلیهٔ کشورهای منطقه سرایت کرد، مدیران مختلف آرلا (شرکت بین‌المللی لبنیات

دانمارک) در تلویزیون ظاهر شدند و از ورشکستگی قریب‌الوقوع سخن به میان آوردند و دولت از سوی مدیران صنایع به شدت سرزنش شد. ورق برگشت و صحبت از مدارا و همزیستی مسالمت‌آمیز بین مسلمانان و سیستم‌های دمکراتیک غربی شد و نخست وزیر و سردبیر نیز رسماً از مسلمانان عذرخواهی کردند.

پس از بیان مختصری از چرایی و بیان واقعیت‌های محقق شده پس از چاپ کاریکاتورهای پیامبر اسلام ﷺ اینک به بررسی دیدگاه‌های مخالف و موافق چاپ کاریکاتورها خواهیم پرداخت:

چاپ کاریکاتور در روزنامهٔ دانمارکی و چند روزنامهٔ دیگر اروپایی دوباره بحث کهنهٔ مرزهای آزادی بیان را به میان کشید. عده‌ای با تکیه بر بنیادهای اولیهٔ آزادی‌های اجتماعی، مرزی برای آزادی بیان قائل نیستند و عده‌ای دیگر با تکیه بر تجربه‌های دههٔ اخیر و واقعیت‌های زندگی اجتماعی، بر این باورند که این آزادی، بی‌حد و مرز نیست و از جمله محدودیت‌هایی که برای آن قائلند، ممنوعیت "ادبیات نفرت"(۱) است(۲) و دیگر محدودیتها که سابقاً در مبحث محدودیت‌های آزادی بیان آورده شده و نیاز به تکرار مکررات نیست.

کورتیس(۳) یکی از معتقدان سرسخت آزادی بیان می‌گوید: مطمئنم که گفتار می‌تواند آسیب برساند. کلمات می‌توانند آسیب برسانند. مسئله این است چگونه باید در برابر این امر واکنش نشان داد. عدم رضایت عمومی شدیدی از طریق اعتراض‌های مدنی و کاملاً دمکراتیک، باعث می‌شود کمتر کسی چنین

1 Hate literature

۲ـ کانادا از معدود کشورهایی است که این محدودیت را به رسمیت شناخته و از چاپ و پخش ادبیات نفرت جلوگیری می‌کند.

۳ـ استاد حقوق اسلامی در دانشکدهٔ حقوق و یک فورست شهر وینستون کارولینای شمالی است.

سخنانی به میان آورد و گفتگوی باز و آزاد نیز می‌تواند به عنوان دیگر مؤلفهٔ موثر در نظر قرار گیرد. کوتیس تصدیق می‌کند در خصوص چاپ کاریکاتور، خودم هم کمی مشکل دارم **تمام چیزهایی که حق گفتنش را دارید چیزهایی نیستند که ابراز کردنشان درست باشند** بنابراین اگر این کاریکاتوریست تصمیم گرفته بود که نباید چنین کاریکاتوریهای ترسیم کند، این کار او را درک کرده و خویشتن‌داری‌اش را تصدیق می‌کردم.

گونترگراس، برندهٔ جایزه نوبل، در گفت‌وگویی با نشریهٔ *الیاس* چاپ اسپانیا دربارهٔ کاریکاتورهای توهین‌آمیز به پیامبر اسلام چنین می‌گوید: (انتشار کاریکاتورها) تحریض آگاهانه و آشکار و از پیش اندیشیده‌ی یک روزنامه دست راستی دانمارکی است. دست‌اندرکاران این روزنامه به خوبی می‌دانستند که در اسلام، تصویر کردن الله و محمد ﷺ جایز نیست و با این وصف، مرتکب این عمل شدند چون فاشیست هستند و مخالف خارجیان. گونترگراس از اعتراض گستردهٔ مسلمانان اظهار شگفتی نکرد و گفت: این تظاهرات، یک پاسخ بنیاد گرایانه به عمل بنیادگرایانهٔ غرب است. گراس همچنین به صاحب نظران غربی خورده گرفت که در جنجال بر سر انتشار کاریکاتورها به آزادی بیان متوسل می‌شوند. به گفتهٔ گونتراگراس مطبوعات غربی از طریق آگهی‌های تجاری، دخل و خرج می‌کنند و ناگزیرند از صاحبان سرمایه و منافع آنان جانبداری کنند. مطبوعات از این نظر، بخشی از گروه‌های بازرگانی و تجاری هستند و تلاش می‌کنند عقاید مردم را در جهت منافع خویش شکل بدهند. به این علت غرب حق ندارد در این نزاع به آزادی بیان استناد کند.

خوزه ساراماگو، نویسندهٔ پرتغالی و برنده جایزهٔ ادبی نوبل، نیز روزنامهٔ دانمارکی یولاندز را بی‌مسئولیت خواند و گفت: اگر آن کاریکاتوریست رئیسش را مسخره می‌کرد احتمالاً از کار برکنار می‌شد! پس موضوع، خود سانسور و آزادی بیان نیست؛ بلکه مسأله این است که این کار، ناشایست و نابخردانه بود!

هارون صدیقی، از روزنامه‌نگاران معتبر کانادا است که برای مدتی ریاست انجمن قلم این کشور را هم به عهده داشت و می‌گوید:

آن چه در پشت این ساده‌سازی به چشم می‌خورد تمایل رسانه‌های اروپایی به تحریک تعصبات ضد مهاجر و بویژه ضد مسلمان و از آن سو سرفرود آوردن در برابر ارباب تجاری است!

او می‌افزاید: مسئله این‌جاست که چنین موضوعی از بحث کهنهٔ مرزهای آزادی بیان فراتر می‌رود، دست کم در کشورهایی که قوانین "ضد ادبیات نفرت" را به اجرا گذاشته‌اند چنین است؛ با این حال جدای از این که جوامع مختلف قوانینی برای تعریف مرزهای آزادی بیان به تصویب رسانده‌اند یا نه، در کدام تعریف خودشان را از آن‌چه قابل قبول به شمار می‌آید به حساب می‌آورند؟

او می‌گوید: ما تردیدی نداریم آن سردبیرانی که چاپ کاریکاتور پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم را تصویب کردند حاضر نخواهند شد صفحات روزنامه‌شان را با تصاویر ضد یهود بیالایند یا کسانی را استخدام کنند تا تصاویر پورنوگرافیکی از پاپ نشان بدهند. این رفتار دوگانه است که محور درگیری‌های میان غرب و جهان اسلام را تشکیل می‌دهد. رفتار دوگانه‌ای که نمی‌تواند به متعصبین ضد مسلمان بگوید تا کجا اجازه دارند مسلمانان را به کرات تحقیر کنند. بهانه کردن آزادی بیان در این میان تنها مثل تلاش برای پنهان کردن واقعیت‌های بس بزرگتر پشت یک غربال است. این عمل دانمارکیان نه دفاع خوبی از اصل آزادی بیان است و نه احترام به یک اصل دیگر از یک جامعه سکولار ـ که اصل احترام متقابل به اعتقادات دیگران می‌باشد.

و اما رونالد دورکین در مقاله‌ای که در تاریخ ۲۰۰۶/۳/۷ در نشریهٔ **«نیویورک ریو آوبوکز»** منتشر شد، در دفاع از چاپ کاریکاتورها چنین می‌گوید: «بیان آزاد، شرط حکومت دمکراتیک است و هرگز نباید با نیت جلوگیری از تمسخر یا اهانت، آن‌را مقید کرد. در یک نظام دموکراتیک برای این‌که

مشروعیت قوانین همواره برقرار باشد، هیچ کس حق ندارد از گزند اهانت مصون بماند.»

در این مقاله دورکین در برابر یک اشتباه رایج هشدار می‌دهد؛ اشتباهی که ناشی از بدفهمی اساسی فلسفه‌ی دموکراسی است. این‌که گویا آزادی بیان دارای حد و حدودی است و باید "رعایت حال فرهنگ‌های دیگر" یا "تمسخر" نسبت به گروه، مذهب یا فرهنگهای دیگر نشود. دورکین می‌نویسد: آزادی بیان تنها یک مظهر و نشانه‌ی ویژهٔ فرهنگ غربی نیست که بتوان آن را از روی گشاده‌دستی، محدود یا تابع شرط و شروطی کرد تا از این راه احترام فرهنگ‌های دیگر که این حق را نمی‌پذیرند، محفوظ بماند. درست شبیه به این‌که در یک نمایشگاه مسیحی برای رعایت حال دیگران مناره یا هلال را اضافه کنیم. قوانین و سیاست‌ها مشروع نخواهد بود، مگر اینکه از یک روند دموکراتیک بیرون آمده باشند و یک روند هرگز دموکراتیک نخواهد بود اگر حکومت، فریاد افرادی را از بیان اعتقاداتش دربارهٔ چگونگی آن قوانین و سیاست‌ها باز بدارد.

دورکین معتقد است: آن چیزی که "تمسخر" می‌نامیم، نوع خاصی از بیان است که محتوای آن را نمی‌توان با بسته‌بندی دیگری که محترمانه‌تر باشد ارائه کرد؛ زیرا اگر بخواهیم شکل آن را عوض کنیم، دیگر با همان بیان سر و کار نداریم، از همین رو کاریکاتور در کنار اشکال دیگری از طنز و هجو، طی سده‌ها از حربه‌های مهم جنبش‌های سیاسی، چه با هدف نیک و چه شرورانه، بوده است. بنا به همین دلیل دورکین معتقد است: در آن عده از کشورهای اروپایی که افکار آدم‌سوزی هیتلر (هلوکاست) غیرقانونی شده، باید آن قوانین را ملغی کرد.

در برابر این گفته که دین و اعتقادات مذهبی افراد، مورد خاصی است که مرکزیت وجود شخصی آنها را شکل می‌دهد و بنابراین، باید برای این افراد در برابر تمسخر، مصونیت ایجاد کرد، دورکین اعتقاد دارد چنین استثنایی را نمی‌توان و نباید قائل شد.

البته تردیدی نیست که: کسانی که به این افراد توهین می‌کنند، می‌توانند مورد انتقاد قرار گیرند. اما این دین است که باید اصول دموکراسی را بپذیرد نه اینکه دموکراسی اصول دین را. دورکین نتیجه می‌گیرد: «هیچ دینی حق ندارد تعیین تکلیف کند که چه چیزی باید به تصویر بیاید یا نیاید، به همان شیوه که حق ندارد تکلیف کند چه غذایی را می‌باید خورد یا نخورد! اعتقادات دینی هیچ فردی نمی‌تواند اصل آزادی بیان را که شرط امکان دموکراسی است کنار بزند!»

منع کردن می‌تواند باعث شود که سخنان انزجار برانگیز به شکل زیرکانه‌تر، هوشمندانه‌تر و مؤثرتری بیان شوند. می‌توان این امکان را برای آنانی که مجازات می‌شوند فراهم آورد تا خود را به عنوان قربانی‌های سرکوب جلوه دهند. چنین به ذهن متبادر می‌گردد که دیدگاه کسانی که محدودیت آزادی بیان را جدا از حق آزادی بیان می‌دانند، برخاسته از این واقعیت است که "آزادی" و محتوای "آزادی" را دو گزارهٔ مستقل و جدا از هم فرض می‌گیرند و به بیانی دیگر وجود آزادی بیان ارائه می‌گردند. چنانچه تضمین آزادی بیان را موکول به محتوای بیان آزاد نماییم، بی‌تردید آزادی و ارادهٔ آزاد افراد را نفی خواهیم کرد. اگر بگوییم آزادی بیان اشخاص را تا جایی تضمین کنیم که با به‌کارگیری آن مطالبی از قبیل (الف) و (ب) و (ج) را بیان می‌کند، در حقیقت از همان آغاز، انتخاب آزادانه میان شقوق ممکن و قابل دسترس برای فرد را سلب کرده‌ایم؛ زیرا ممکن است وی دست به گزینش مطالبی از نوع (د) بزند که خارج از محدودهٔ مجاز است: از این رو تعیین قبلی محتوای آزادی بیان این مفهوم را تو خالی و بی‌معنا می‌گرداند و آزادی بیان را از فرد می‌ستاند و در نهایت باعث می‌شود دیگران به جای افعال خوب و ترک افعال بد، به جست و جوی حقیقت و بیان آن دعوت کنند هرچند نمی‌توانند او را به هیچ یک از امور مزبور "اجبار" کنند. این اجبار، نافی ذات آزادی است و تمام اشکال جمعی و فردی اجبار را از سوی هر شخص و مقام شامل می‌شود. برای جلوگیری از اجبار ـ در حقیقت تضمین آزادی ـ بایستی

قدرت بی‌رقیب سیاسی را به کار گرفت. بر این اساس اقتدار سیاسی و نظام حقوقی نه تنها بایستی از تصمیم آزاد فرد حمایت کنند، بلکه مانع از بدل شدن دعوت دیگران به تحمیل و اجبار گردند و انتخاب محتوای عمل آزاد را به خود فرد واگذارند. امر نخست، یعنی تضمین به کارگیری آزادی، در حوزهٔ عدالت و حکومت شکل می‌گیرد که متکی بر اقتدار سیاسی است. امر دوم یعنی انتخاب محتوا یا سویهٔ آزادی و دعوت به عمل خوب و جویای بیان حقیقت، در قلمرو اخلاق و جامعهٔ مدنی صورت می‌پذیرد که بر دعوت و تشویق مبتنی است. اولی را امر درست[۱] و دومی را امر خوب[۲] می‌نامند.

همچنین گفتنی است اگر فرد در به کارگیری آزادی‌های خود مرتکب جرمی شود یا به منافع خصوصی یا عمومی تجاوز کند، بی‌تردید باید کیفری متناسب با جرم ارتکابی ببیند یا خسارات ناشی از عمل خود را جبران کند.[۳]

اما پذیرش این عقیده، مشکلاتی به همراه دارد که به اهم آنها اشاره می‌شود:

۱ـ تعیین نکردن محتوای آزادی بیان (که به درستی گزارهٔ مجزا از آزادی بیان قلمداد می‌شود) و موارد سلبی حق آزادی بیان و محدودیت‌های وارده بر آن، اولاً دیدگاهی آرمانگرایانه است و ثانیاً با اصل حقوقی پذیرفته شدهٔ جهانی (اصل قانونی بودن جرم و مجازات) همخوانی و همپوشانی ندارد؛ زیرا به فرض این‌که فرد از دایره و چهارچوب حق آزادی بیان خارج شد و مرتکب جرم و تعرض به اشخاص چه به طور فردی و چه جمعی ـ گردید. به استناد کدام قانون و محدودیت‌های احصایی، فرد مرتکب، مجازات می‌شود؟ در صورت فقدان چنین امکانی، مجازات فرد مرتکب، امری قانونی و عادلانه می‌باشد؟!

1- The Riggh　　2- The Good

۳ـ راسخ، محمد، ۸۴/۱۰/۱۴

۲ـ آیا توهین و تحقیر معتقدان به یک دین و آیین خاص به استناد حق آزادی بیان، تقابل دو حق آزادی بیان و حق آزادی عقیده و نادیده گرفتن حق داشتن آزادی عقیده توسط حق آزادی بیان نیست؟!

۳ـ به نظر نگارنده فلسفهٔ محدودیت حق آزادی بیان پیشگیری از خسارات و زیان‌های غیر قابل جبرانی که ممکن است آزادی بیان به بار بیاورد و مجازات چنین افرادی سبب اعادهٔ وضع سابق نخواهد شد. گواه عینی و بارز این مدعا کشته شدن بیش از سی نفر در جریان اعتراضات مسلمانان به چاپ کاریکاتور پیامبر اسلام ﷺ می‌باشد و تحریک احساسات نژادپرستانهٔ هیتلر در جنگ جهانی دوم و نتایج اسف‌بار آن و شواهد متعدد تاریخی دیگر که مجال بیان آن نیست. محدودیت‌های آزادی بیان و عدم تعیین محتوای آن در عرصهٔ سیاسی، امری مطلوب و قابل قبول است؛ اما اگر به عرصه فردی و عمومی و مدنی کشیده شود، با تردید جدی می‌توان به آن نگریست.

متأسفانه اتفاقِ بد زمانی می‌افتد که چیزی فراتر از حد خویش، مقدس می‌شود. آزادی بیان وقتی تبدیل به تقدس شود، مخالف دیدگاه‌های طرفداران جدایی مقدسات از حکومتداری است. امروز این اتفاق در بعضی جوامع می‌افتد. تقدیس انسان ساخته در برابر تقدیس الهی! این تقابل نتیجه‌ای جز برخورد تمدن‌ها نخواهد داشت!

احترام به ادیان الهی و پیروانش حتی اگر خود معتقد به آنها نباشی، اصل اخلاقی، انسانی و دموکراتیک است. توهین و تحقیر، جایگاهی در گفتمان رایج دموکراسی ندارد و نتیجه‌ای جز کاشتن بذر خشونت در پی نخواهد داشت و به همین دلیل و برای دفاع از دموکراسی است که باید اقدام روزنامهٔ دانمارکی و به تبع آن روزنامه‌های سوئدی و نروژی را محکوم کرد.

منابع

منابع فارسی (کتب)

۱ـ آمار، تیاسن، ***توسعه به مثابه آزادی***، ترجمهٔ سیداحمد موثقی، انتشارات دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۲ـ آقایی بهمن، **فرهنگ حقوق بشر**، انتشارات گنج دانش، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.

۳ـ العروی، عبدالله، ***اسلام و مدرنیته***، ترجمهٔ احمد رضایی، انتشارات قصیده‌سرا، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۴ـ احمدی، بابک، ***ساختار هرمنوتیک***، نشر گام نو، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۵ـ اسپینوزا، ***رسالهٔ مذهبی ـ سیاسی***، ترجمهٔ عباس باقری، نشر نی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۷.

۶ـ احمد نعیم عبدالله، ***نواندیشی دینی و حقوق بشر***، ترجمهٔ حسنعلی نوریها، انتشارات فرهنگ و اندیشهٔ تهران، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۷ـ استورات میل جان، ***دربارهٔ آزادی***، ترجمهٔ جواد شیخ‌الاسلامی، انتشارات تهران، ۱۳۵۸.

۸ـ استادی، رضا، ***شورا در قرآن و حدیث***، انتشارات هجرت، تهران، ۱۳۶۰.

۹ـ امیری آبتین، ***آزادی اندیشه و بیان در اسلام***، ناشر مؤلف، شیراز، چاپ ۱۳۸۰.

۱۰ـ ایازی، سیدمحمدعلی، **آزادی در قرآن**، مؤسسهٔ نشر و تحقیقات ذکر تهران، چاپ ۱۳۸۰.

۱۱ـ احمد، ص، اکبر، **پست مدرنیسم و اسلام**، ترجمهٔ فرهاد فرهمندفر، نشر ثالث، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۱۲ـ بشیریه، حسین، **لیبرالیسم و محافظه‌کاری**، نشر نی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۱۳ـ برلین آیزایا، **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، ترجمهٔ محمدعلی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۰.

۱۴ـ برنجکار رضا، **آشنایی با فرق اسلامی**، انتشارات مؤسسهٔ فرهنگی طه، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹.

۱۵ـ پولن، رمون، **حقیقتها و آزادی پژوهش دربارهٔ آزادی بیان**، ترجمهٔ عباس باقری، نشر نی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۱۶ـ پوپر، کارل، **سرچشمهٔ دانایی و نادانی**، ترجمهٔ عباس باقری نشر نی، تهران چاپ سوم، ۱۳۸۰.

۱۷ـ پوپر، کارل، **جامعهٔ باز و دشمنانش**، ترجمهٔ علی‌اصغر مهاجر، نشر شرکت انتشار، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۴.

۱۸ـ تستاژان کی‌تستا، **تاریخ تفتیش عقاید**، ترجمهٔ افشار نادری، نشر بهمن، تهران، ۱۳۷۹.

۱۹ـ جهانبگلو رامین، **شوپنهار و نقد عقل کانتی**، ترجمهٔ محمد نبوی، نشر نی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷.

۲۰ـ جهانبگلو رامین، **مدرنیته، دموکراسی و روشنفکران**، نشر مرکز، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴.

۲۱ـ جهانبگلو رامین، **موج چهارم**، ترجمهٔ منصور گودرزی، نشر نی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۳.

۲۲ـ جهانبگلو رامین، ***اندیشهٔ عدم خشونت***، ترجمهٔ محمدرضا پارسایار، نشر نی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۲۳ـ حسینی طباطبایی، مصطفی، ***نقد آثار خاورشناسان***، انتشارات چاپ و پخش، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۹.

۲۴ـ حامد ابوزید، نصر، ***معنای متن پژوهشی در علوم قرآن***، ترجمهٔ مرتضی کریمی‌نیا، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۲۵ـ حامد ابوزید، نصر، ***نقد گفتمان دینی***، ترجمهٔ حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، انتشارات یادآوران، تهران، ۱۳۸۳.

۲۶ـ خالدمسعود محمد، ***فلسفهٔ حقوق اسلامی***، ترجمهٔ محمدرضا ظفری، فخرالدین آقمشهدی، انتشارات مؤسسهٔ بوستان قم، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۲۷ـ دوآ آرلت هیمن، ***آزادیهای عمومی و حقوق بشر***، ترجمهٔ یوسف مولایی و رشید برناک، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۲۸ـ دورانت‌ویل، ***تاریخ تمدن***، جلد ۱۹، ۱۸ و ۱۳ ترجمهٔ احمد آرام، چاپ اقبال، تهران،۱۳۴۴.

۲۹ـ زیدان عبدالکریم، ***فرد و حکومت در شریعت اسلام***، ترجمهٔ محمد شریعتی، نشر احسان، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۳۰ـ ذاکریان مهدی، ***حقوق بشر در هزارهٔ جدید***، انتشارات دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۳۱ـ راسخ، محمد، ***حق و مصلحت***، طرح نو، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۳۲ـ ژاندرون ژولی ساندا، ***تساهل در تاریخ اندیشهٔ غرب***، ترجمهٔ عباس باقری، نشر نی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۳۳ـ سروش، عبدالکریم، ***اخلاق خدایان***، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۰.

۳۴- سروش، عبدالکریم، ***فربه‌تر از ایدئولوژی***، انتشارات مؤسسهٔ فرهنگی صراط، تهران، چاپ ۱۳۷۸.

۳۵- سروش، عبدالکریم، ***رازدانی، روشنفکری و دینداری***، انتشارات مؤسسهٔ فرهنگی صراط، تهران، چاپ ۵، ۱۳۷۹.

۳۶- سروش، عبدالکریم، ملکیان، مصطفی، شبستری مجتهد و ... **سنت سکولاریزم**، انتشارات صراط، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۳۷- سیک تیموتی، ***اسلام و دموکراسی***، ترجمهٔ شبانعلی بهرامپور و حسن محدثی، نشر نی، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۸.

۳۸- شریفی طرازکوهی، حسین، **حقوق بشر *(نظریه‌ها و رویه‌ها)***، انتشارات دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۳۹- شبستری، محمد مجتهد، ***ایمان و آزادی***، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۹.

۴۰- شبستری، محمد مجتهد، ***نقدی بر قرائت رسمی از دین***، انتشارات طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۹.

۴۱- صناعی، محمود، ***آزادی فرد و قدرت دولت***، انتشارات هرمس، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۹.

۴۲- صانعی دره‌بیدی، منوچهر، ***فلسفهٔ حقوق کانت***، جلد اول، انتشارات نقش و نگار، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۴۳- طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، ***آزادیهای عمومی و حقوق بشر***، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ۱۳۷۰.

۴۴- عبدالرزاق، علی، ***اسلام و مبانی قدرت***، ترجمهٔ امیر رضایی، انتشارات قصیده‌سرا، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.

۴۵- عماره، محمد، ***هنرهای زیبا***، ترجمهٔ مجید احمدی، نشر احسان، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۴۶ـ غزالی،محمد، **مقایسهٔ تعالیم‌اسلام‌با منشور ملل‌متحد (حقوق‌بشر)**،ترجمهٔ باقر موسوی، سازمان چاپ و انتشارات، محمدعلی علمی، تهران، چاپ ۱۳۴۷.
۴۷ـ غزالی، محمد،**کیمیای سعادت**، جلد اول و دوم، ترجمهٔ حسین خدیوجم، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران، چاپ ششم، ۱۳۴۷.
۴۸ـ غزالی، محمد، **مسائل زنان بین سنتهای کهن و جدید**، نشر احسان، تهران، مترجم مجید احمدی، چاپ ۱۳۸۱.
۴۹ـ غنوشی، راشد، **آزادیهای عمومی در اسلام**، ترجمهٔ حسین صابری، نشر علمی و فرهنگی، چاپ ۱۳۸۱.
۵۰ـ غنی نژاد، موسی، **دربارهٔ هایک**، انتشارات نگاه معاصر، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۱.
۵۱ـ فیلیپافوت، **نظریه‌های فلسفهٔ اخلاق**، ترجمهٔ حسین کاجی، انتشارات روزنه، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۵۲ـ فراهانی (حرآبادی) ابوالفضل، **آزادی معنای انسانیت**، نشر پشوتن، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۲.
۵۳ـ فون‌هایک، فردریک، **قانون قانونگذاری و آزادی**، ترجمهٔ موسی غنی‌نژاد و مهشید معبری، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۵۴ـ فاضل میبدی، محمدتقی، **دینداری و آزادی** مجموعهٔ مقاالات، مؤسسهٔ انتشارات آفرین، چاپ اول، بهار ۱۳۷۸.
۵۵ـ قرضاوی، یوسف، **بیداری اسلام و فرهنگ اختلاف**، ترجمهٔ عمر قادری، چاپ توحید، سنندج، ۱۳۷۸.
۵۶ـ قرضاوی، یوسف، **فقه سیاسی**، ترجمهٔ عبدالعزیز سلیمی، نشر احسان، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹.
۵۷ـ قرضاوی، یوسف، **اقلیتهای دینی و راه‌حل اسلام**، ترجمهٔ عمر قادری، نشر احسان، چاپ اول ۱۳۷۹.

۵۸ـ قرضاوی، یوسف، **هنر از دیدگاه اسلام**، ترجمهٔ فرزاد میرزایی، نشر احسان، تهران، چاپ ۱۳۸۰.
۵۹ـ قرضاوی، یوسف، **دیدگاه‌های فقهی معاصر**، جلد اول، ترجمهٔ احمد نعمتی، نشر احسان، چاپ ۱۳۸۱.
۶۰ـ قرضاوی، یوسف، **حلال و حرام**، ترجمهٔ ابوبکر حسن‌زاده، نشر احسان، تهران، ۱۳۷۹.
۶۱ـ قطب، سید، **نشانه‌های راه**، ترجمهٔ محمود محمودی، نشر احسان، تهران، ۱۳۷۹.
۶۲ـ قربانی، زین‌العابدین، **اسلام و حقوق بشر**، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۶۳ـ قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، **گفتار رهایی در حقوق عمومی**، نشر دادگستر چاپ اول ۱۳۷۵.
۶۴ـ قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، نشر میزان، چاپ هفتم، ۱۳۸۰.
۶۵ـ کمالی، محمدهاشم، **آزادی بیان در اسلام**، ترجمهٔ محمدحسین حنایی، نشر قصیده‌سرا، چاپ تهران، ۱۳۸۱.
۶۶ـ کاتوزیان، ناصر و همکاران، **آزادی اندیشه و بیان**، انتشارات دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، چاپ ۱۳۸۲.
۶۷ـ کوهن کارل، **دموکراسی**، ترجمهٔ فریبرز مجیدی، انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۷۳.
۶۸ـ کورنر اشتفان، **فلسفهٔ کانت**، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۶۹ـ گی، ارمه، **فرهنگ و دموکراسی**، ترجمهٔ مرتضوی ثاقب فر، انتشارات ققنوس، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۶.

۷۰ـ مهرپور، حسین، **نظام بین‌المللی حقوق بشر**، انتشارات اطلاعات، تهران ۱۳۷۷.
۷۱ـ موحد، محمدعلی، ***در هوای حق و عدالت از حقوق طبیعی تا حقوق بشر***، نشر کارنامهٔ تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۱.
۷۲ـ مورژئون، ژاک، **حقوق بشر**، ترجمهٔ احمد نقیب‌زاده، انتشارات دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۸۰.
۷۳ـ میرسپاسی، علی، ***دموکراسی یا حقیقت***، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ‌اول، ۱۳۸۱.
۷۴ـ ملکیان، مصطفی، ***راهی به رهایی***، انتشارات نگاه معاصر، تهران، چاپ‌اول، ۱۳۸۱.
۷۵ـ معتمدی‌نژاد، کاظم، ***حقوق مطبوعات***، جلد اول، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها، تهران، ۱۳۷۹.
۷۶ـ مختاری، محمد، ***تمرین مدارا***، انتشارات ویستا، تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷.
۷۷ـ نویمان، فرانتس، ***آزادی و قدرت و قانون***، ترجمهٔ عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمی تهران، چاپ اول ۱۳۷۷.
۷۸ـ وانر، دانیل، ***حقوق بشر و حقوق بشر دوستانه***، ترجمهٔ سلاله حبیبی امین، انتشارات دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، چاپ اول ۱۳۸۲.
۷۹ـ هانتیگتون، ساموئل، ***موج سوم دموکراسی***، ترجمهٔ احمد شهسا، انتشارات روزنه تهران، چاپ سوم ۱۳۸۱.
۸۰ـ هابرماس، یورگن، ***جهانی شدن و آیندهٔ دموکراسی***، ترجمهٔ کمال پولادی، نشر مرکز تهران ۱۳۸۰.
۸۱ـ هاشمی، محمد، ***حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران***، جلد یک و دو، نشر دادگستر، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۹.

منابع عربی

۱ـ ادلبی، منیز، ***قتل المرتد الجریمة التی حرمها الاسلام***، طبع سوریه ـ دمشق، ۲۰۰۳ م.

۲ـ الحضری، محمد، ***محاضرات فی تاریخ الامم الاسلامیه***، قاهره: البانی الحلبی، ۱۳۴۹ ه.ق .

۳ـ البوطی رمضان، محمد سعید، ***حریة الانسان فی ظل عبودیة لله***، دارالفکر، سوریه، المطبعة الاولی، ۱۹۹۲ م.

۴ـ اسماعیل، ***صحیح بخاری*** «کتاب الجهاد و السیر»، لبنان، بیروت دارالفکر ۱۴۰۵ ه. ق.

۵ـ زیدان، عبدالکریم، ***مجموعة بحوث فقیه بغداد***، طبع مکتبة القدس، ۱۹۸۶ م.

۶ـ سلیمان، جازع الشهری، ***الصحافة و القانون فی العالم العربی و الولایات المتحده***، الدارالدولیه للنشر و التوزیع، مصر، القاهره ۱۹۹۳ م.

۷ـ شوقار، ابراهیم، ***حریة الرأی فی الاسلام***، طبع دارالفکر، سوریه، دمشق دارالفکر لبنان، بیروت ۲۰۰۲ م.

۸ـ صالح، صبحی، ***الاسلام و مستقبل الحضارة***، طبع مصر، قاهره ۲۰۰۰ م.

۹ـ عوده، عبدالقادر، ***داراحیاء***، لبنان، بیروت ۱۴۰۵ ه. ق.

۱۰ـ عیلی، محمد، ***الحریات العامة***، طبع دارالفکر، مصر، قاهره ۱۹۹۲ م.

۱۱ـ منصور صبحی، احمد، ***حدالردة***، طبع دارالفکر، لبنان، بیروت ۱۹۹۸ م.

۱۲ـ مودودی، ابوالاعلی، ***نظریة الاسلام و هدیه فی السیاسة و القانون و الدستور***، طبع بیروت، دمشق دارالفکر ۱۹۴۶ م.

نشریات

۱ـ پروین فرهاد، حقوق بین‌الملل بشر و حقوق اسلام همخوانی یا تعارض، ماهنامهٔ ***اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی*** سال هیجدهم، شمارهٔ اول و دوم، مهر و آبان ۱۳۸۲.

۲ـ پایدار، حمید، پارادوکس اسلام و دموکراسی، ماهنامهٔ ***کیان***، شمارهٔ ۱۹ خرداد ۱۳۷۳.
۳ـ جرمی والد روان، فلسفهٔ حق، ترجمهٔ محمد راسخ، فصلنامهٔ ***نامهٔ مفید*** شمارهٔ ۲۱، سال ۱۳۷۹.
۴ـ حامد، ابوزید نصر، مدرن کردن اسلام یا اسلامی کردن مدرنیته، ترجمهٔ روح‌الله فرج زاده، ماهنامهٔ آفتاب، سال سوم، شمارهٔ ۲۸، مرداد و شهریور ۱۳۸۲.
۵ـ حایری، یزدی مهدی، اسلام و اعلامیهٔ حقوق بشر، نشریهٔ **مکتب تشیع**، شمارهٔ ۴، خرداد ۱۳۴۱.
۶ـ رجایی، فرهنگ، قانون عقل جهانداری، ***ماهنامهٔ آفتاب***، بدون شمارهٔ ۱۳۸۳
۷ـ ساندرا کولیوار، آزادی، حق و امنیت، ترجمه علی‌اکبر آقایی، **پژوهشکدهٔ *مطالعات راهبردی***، سال سوم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۷۹.
۸ـ لگزیان، محمد، نظام اطلاع‌رسانی، رکن اصلی توسعه، ***اطلاعات سیاسی - اقتصادی***، سال هفدهم، شمارهٔ اول و دوم، مهر و آبان ۱۳۸۱.
۹ـ معنوی، علی، دموکراسی و جوامع غیر دموکراتیک امکان یا آرمان، ***اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی*** سال هجدهم، شمارهٔ سوم و چهارم، آذر و دی ۱۳۸۲.
۱۰ـ مجتهد شبستری محمد، حقوق بشر و متون ادیان ابراهیمی، ***آفتاب***، سال چهارم، شمارهٔ ۳۲، دی و بهمن ۸۲
۱۱ـ محمد حبیبی مجنده، مبانی فلسفی حقوق بشر، فصلنامهٔ ***نامهٔ مفید*** شمارهٔ ۲۲، تابستان ۱۳۷۹.
۱۲ـ نراقی، احسان، حقوق بشر از رؤیا تا عمل، ***آفتاب***، سال سوم، شمارهٔ بیست و هفت، تیر ۱۳۸۲.
۱۳ـ هویس روی، آزادی بیان، ترجمهٔ حسینعلی نوذری، ***کیان***، شمارهٔ ۲۴، ۱۳۷۳.

۱۴- هابرماس یورگن، ***وضعیت آرمانی بیان***، ترجمهٔ مسعود پدرام، کیان شمارهٔ ۳۲، ۱۳۷۶.

۱۵- هاشمی محمد، ***حمایتها و تضمینهای حقوق بشر حقوق داخلی و نظام بین‌المللی***، تحقیقات حقوقی دانشکده دانشگاه شهید بهشتی، شمارهٔ ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۲.

منابع لاتین

1) Hukail suliman, Ali ibn Abdal Rahman Droitde Dar Ashbilia for pub and Dist. Riyadh, 1999.

2) Brooker Peter. Ed. Moderinsm/Post modernism. Esser; langman, 1992.

3) C.B. Macpherson. Democratic the other essays in Retrieval. Oxford 1978.

4) Emerson Thomas, National security and civil liberties the yale journal of world public order, No 1, 1982.

5) Joseph Sarah, Schultz Jenny and Castan Melissa, "The international Human right's, cases, Materials and commentary": Oxford University Press.

6)Melander Goranand Alfredsson, Gudmun dur. The Raour wallenbrerg compliation of human rights, Huage, Martinus Nijhoff, 1997.

7) Mcgoldric dominic; The human rights community; Oxford; Clarendon, 1991.

8) http://WWW. frontlined Fenders. org/Manual/ar/rfoem/htm, 2004,6,12.